جلد ۶۸ — نومبر ۱۹۶۷ء — عدد ۳

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مُرتبہ

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی

سالانہ چندہ: سات رُپے — قیمت فی پرچہ: ۷۵ پیسے

خــــالی صفحـــه

ترجمان القرآن، لاہور

فہرست مضامین

جلد ۶۸	نومبر ۱۹۶۷ء	عدد ۳

سالانہ چندہ	ماہنامہ ترجمان القرآن	قیمت فی پرچہ
سات روپے	۵۔اے ذیلدار پارک، اچھرہ۔لاہور	سات روپے

بوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن۔ اچھرہ۔ لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

اشارات

گزشتہ اشاعت میں ہم نے صدر مملکت جناب فیلڈ مارشل محمد ایوب خاں صاحب کی تصنیف "فرینڈز ناٹ ماسٹرز" کے متعلق چند ملاحظات پیش کیے تھے۔ ان صفحات میں ہم اسی سلسلے کے بعض دوسرے پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

صدر صاحب نے ستر صفحات پر پھیلے ہوئے دو ابواب میں خاصی تفصیل کے ساتھ پاکستان کی خارجہ پالیسی پر بحث فرمائی ہے اور یہ بتایا ہے کہ انہوں نے اس پالیسی کے تشکیل دینے میں کن مصالح کو پیش نظر رکھا ہے، ان کی بصیرت اور تدبّر نے بیرونی دنیا میں پاکستان کا وقار کتنا بلند کیا ہے۔ اور یہ کہ پہلے حکمرانوں سے اس معاملے میں کیا کیا لغزشیں سرزد ہوئیں اور ان کی وجہ سے پاکستان کو کیا نقصان پہنچا۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے انہوں نے یہ بتایا ہے کہ پاکستان کی خارجہ پالیسی کے دو اہم مقاصد ہیں ایک ملک کی سلامتی اور دوسرے ترقی۔ پھر انہوں نے ترقی کی تصریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہم محض ترقی کے خواہشمند نہیں بلکہ اُس ترقی کے آرزومند ہیں جو ہمارے دین اور مذہب کے مطابق ہو۔ (ص ۱۱۴)

اس کے بعد انہوں نے اس حقیقت کی نشاندہی کی ہے کہ موجودہ دنیا دراصل دو یا تین یا چار بڑی طاقتوں کی دنیا ہے۔ نوعِ بشری کی قسمت کے فیصلے انہی کے ہاتھ میں ہیں۔ چھوٹے ممالک، جنہیں حال ہی میں آزادی حاصل ہوئی ہے، ابھی اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے اور اپنی دنیا خود آباد کرنے کے قابل نہیں ہوئے۔

محولہ بالا دو مقاصد اور دنیا کی موجودہ صورت حال کو سامنے رکھ کر انہوں نے پاکستان کے خارجی مسائل کا جائزہ لیا ہے اور اس ضمن میں ہندو ذہنیت کا تذکرہ کرتے ہوئے دلائل کے ساتھ یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس قوم نے پاکستان کے وجود کو کبھی دل سے قبول نہیں کیا اور وہ اول روز ہی سے اس تاک میں لگی

ہوئی ہے کہ کسی طرح اس ملک کو مٹا دیا جائے پھر انہوں نے بھارت کی ریشہ دوانیوں، وعدہ خلافیوں اور کشمیر کے معاملے میں اس کی فریب کاریوں پر بھی خاصی تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔

اس بحث کے سلسلے میں انہوں نے پاکستان کی اور دنیا کی صورتِ حال کا جو جائزہ پیش کیا ہے اُس کے مطالعہ سے ہمیں اپنی کمزور پوزیشن اور معاشی پس ماندگی کا سخت احساس ہوتا ہے اور ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہمیں اپنے حفظ و بقا اور توسیع و ترقی کے لیے لازماً دوسروں کا دست نگر ہونا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ایک وقت ہم ایک کے محتاج ہوں اور حالات کی تبدیلی کی وجہ سے دوسرے وقت کسی دوسرے کے محتاج ہو جائیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ ۱۹۵۴ء میں جب پاکستان بغداد پیکٹ اور سیٹو میں شریک ہوا تو یہ محض حالات کی مجبوری تھی:

"صبحِ آزادی طلوع ہونے کے ساتھ ہی پاکستان اپنے تحفظ اور بقا کے لیے ایک شدید اور طویل جنگ میں اُلجھ گیا اور ۱۹۵۴ء تک وہ اپنی سلامتی کے لیے مغربی طاقتوں کا حلیف بننے پر مجبور ہو گیا" (ص ۱۱۶)

اور اب خارجہ پالیسی میں جو تبدیلی ہوئی ہے وہ بھی بدلے ہوئے حالات کے دباؤ کا نتیجہ ہے (۱۱)۔

آگے چل کر انہوں نے بڑی صفائی کے ساتھ یہ بتایا ہے کہ امریکہ شروع ہی سے اس بات کا متمنی ہے کہ شرقِ اوسط میں اشتراکیت کی بڑھتی ہوئی یلغار کو روکنے کے لیے ایک محاذ قائم کرنا چاہیے اور یہ محاذ دنیائے اسلام سے بہتر اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ وہ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اشتراکیت کے خطرے نے تاریخ میں پہلی بار مسیحی دنیا کو دنیائے اسلام کی امداد پر آمادہ کیا ہے۔ مسلمان اس کرۂ ارضی کے ایسے حصے میں آباد ہیں جو معاشی اور فوجی نقطۂ نظر سے بہت بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی بنا پر امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک نے مسلمانوں کو دوست بنانے کی کوشش کی۔ دوسری طرف دنیائے اسلام اُس وقت مغربی طاقتوں کی غلامی سے چھٹکارا حاصل کر رہی تھی۔ اس حالت میں اسے اپنے انسانی اور مادی وسائل کی ترقی کے لیے مادی

اسباب، فرصت اور صنعتی مہارت درکار تھی۔ کوئی وجہ نہ تھی کہ ہم اس موقع سے فائدہ اٹھانے میں پس و پیش کرتے۔ ہمارے لیے خود اپنی توسیع و ترقی کے لیے اپنی ضروریات سب سے بڑھ کر اہمیت رکھتی تھیں اور یہ تھی وہ وجہ جس کی بنا پر ہم نے ان معاہدوں (سیٹو اور سنٹو) میں شمولیت اختیار کی۔"

(ص ۱۵۴)

اس کے بعد ص ۱۵۷ پر انہوں نے علاقائی تعاون برائے ترقی (R.C.D) کا ذکر کرتے ہوئے بغداد پیکٹ کی اہمیت بتائی ہے اور صاف کہا ہے کہ یہی پیکٹ تھا جس نے آر۔سی۔ڈی کے قیام کے لیے راستہ ہموار کیا۔

ہمارے سامنے ایک طرف صدر صاحب کی یہ تصریحات ہیں۔ دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ان معاہدوں کی مخالفت بھی فرما رہے ہیں۔ مثلاً سیٹو کے بارے میں اُن کے ارشادات ملاحظہ ہوں:

"مجھے اُن وجوہ کا کچھ علم نہیں جو سیٹو میں حکومتِ پاکستان کی شمولیت کے محرک ہوئے۔ اس بارے میں تو چوہدری ظفر اللہ ہی سے دریافت کرنا چاہیے جو اُس وقت پاکستان کے وزیر خارجہ تھے۔ ہم سپاہیوں سے کوئی مشورہ نہیں لیا گیا تھا۔ مجھے خیال ہے کہ جنرل ہیڈ کوارٹرس میں ہمیں اس کا اُس وقت پتہ چلا جب وزیر خارجہ اس معاہدہ پر دستخط کر چکے تھے۔ اُس وقت بھی میری رائے تھی کہ اس معاہدے میں پاکستان کے شریک ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ غالباً یہ کام زیادہ امریکہ کی خوشنودی کے لیے کیا گیا تھا کیونکہ وہ ہمیں معقول معاشی امداد دے رہا تھا۔ اس کے سوا مجھے اس معاہدے میں شریک ہونے کا کوئی مقصد نظر نہیں آتا۔ اگر کسی نے یہ سمجھا تھا کہ اس تنظیم کی رکنیت کسی حیثیت سے پاکستان کے مشرقی حصے کی پوزیشن مضبوط کرے گی تو ظاہر بات ہے کہ اس نے یہ حقیقت نظر انداز کر دی کہ مشرقی پاکستان کو تو اصل خطرہ ہندوستان سے ہے جو اسے تین طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔" (ص ۱۵۷)

ان دونوں قسم کے بیانات کو جو شخص بھی پڑھے گا وہ یقیناً ان کے اندر ایک تضاد محسوس کرے گا۔ متعدد مقامات پر وہ ان معاہدوں کو پاکستان کی ناگزیر ضرورت بھی بتاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ انہوں نے نہ صرف بعض

مشرقی ممالک کے درمیان تعاون کی راہ ہموار کی ہے بلکہ امریکہ سے فنی اور معاشی امداد کے لیے بھی ایک راستہ کھول دیا ہے۔ اس کے ساتھ وہ ان کی مخالفت میں بھی دلائل دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ان معاہدوں کی وجہ سے روس ہم سے ناراض ہو گیا اور عرب ممالک، خصوصاً مصر اور اس کے ساتھیوں نے بھی ہمیں امریکہ کا پٹھو سمجھتے ہوئے ہم سے مُنہ موڑ لیا اور وہ ہمارے مقابلے میں بھارت کی طرف جھکنے لگے۔

صدر صاحب نے اِن معاہدوں کے خلاف جو کچھ فرمایا ہے وہ بالکل صحیح اور درست ہے، اِن سے واقعی دنیا میں ہماری پوزیشن خراب ہوئی ہے اور بعض قوموں کے دلوں میں ہمارے خلاف ایسے شکوک و شبہات پیدا ہو گئے ہیں کہ ابھی تک کوشش کے باوجود ہم انہیں دُور نہیں کر سکے۔ مگر ہم یہ بات سمجھنے سے قاصر ہیں کہ ایک صحیح نتیجہ پر پہنچنے کے باوجود وہ ابھی تک اِن معاہدوں سے کیوں آزاد نہیں ہوتے پچھلی حکومتوں نے اگر ان معاہدوں میں شمولیت کی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ان کی افادیت کی قائل تھیں لیکن اب تو تجربہ سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی ہے کہ یہ معاہدے ہمارے لیے محض بیگار کی زنجیریں ہیں جن سے ہمیں اچھا خاصا نقصان پہنچا ہے۔ اور صدر صاحب خود واشگاف طریقہ سے ان کے ضرر رساں پہلوؤں کو بیان کر رہے ہیں۔ اب ہم نہیں سمجھ سکتے کہ اس احساس اور برملا اعتراف کے باوجود وہ ان معاہدوں سے اپنے آپ کو الگ کرنے پر کیوں آمادہ نہیں ہو رہے ہیں۔ کیا ہی اچھا ہوتا کہ وہ اپنے اس موقف پر روشنی ڈال کر اُن الجھنوں کو دُور کر دیتے جو ان کے یہ مختلف ارشادات پڑھنے والے کے ذہن میں پیدا ہوتی ہیں۔

صدر مملکت نے پاکستان کی خارجہ پالیسی کے بارے میں جتنی باتیں کی ہیں اُن میں بعض ناقابلِ تردید حقائق کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان میں سے ایک حقیقت دنیا کی غیر مسلم قوموں کی اسلام دشمنی ہے۔ کفر کی صفوں میں خواہ کتنا ہی اختلاف اور انتشار ہو، اسلام کے مقابلے میں وہ بالکل متفق اور متحد ہیں۔ کفر کی اس روش کا تذکرہ کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"کاسابلنکا سے لے کر جکارتہ تک کے علاقے میں جتنے ممالک پائے جاتے ہیں وہ دنیا

کی بڑی طاقتوں کی نظر میں مشکوک بھی ہیں کیونکہ ان کی عظیم اکثریت دین اسلام کی پیرو ہے۔ اسلام کے بارے میں خود ان مسلم ممالک کے درمیان اندرونی طور پر جو کچھ بھی اختلاف ہو، اور ہر ایک نے اسلام کے متعلق جو نقطۂ نظر بھی اختیار کیا ہو، بہر حال یہ ایک امر واقعہ ہے کہ اشتراکی دنیا، مسیحی دنیا اور ہندو بھارت، سب کے سب مسلم ممالک کے ساتھ انہیں مسلم سمجھ کر ہی معاملہ کرتے ہیں۔" (ص ۱۸۳)

ایک اور مقام پر وہ پاکستان کے مسلمانوں کو نصیحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ پاکستان کی حفاظت ہمیں خود ہی کرنی ہوگی۔ کوئی دوسرا ملک ہماری طرف سے مدافعت نہیں کرے گا . . . . دنیا کی بڑی بڑی طاقتوں کو اپنے مسائل درپیش ہیں اور حالات کے تغیر سے اُن کے طرزِ عمل میں بھی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور اس طرح ہم بالکل بے یار و مددگار بھی ہو سکتے ہیں۔ یہ وہ نازک مقام ہے جہاں قادرِ مطلق ہی ہماری دستگیری کر سکتا ہے۔" (ص ۱۲۱)

غیر مسلم ممالک کی اسلام دشمنی کے متعلق یہ ارشادات بالکل بجا ہیں اور مسلمانوں کو اپنی قوتِ ایمانی اور اپنے وسائل پر جینے کی یہ تلقین بالکل درست ہے۔ مگر صدر صاحب کی کتاب کے اِن دو ابواب کو پڑھ کر یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس واقعی صورتِ حال کو جانتے ہوئے بھی وہ ابھی تک مغربی قوموں سے مایوس یا بدظن نہیں ہوئے ہیں بلکہ ایک طرف انہیں برابر اپنی وفاداری کا یقین دلا رہے ہیں اور دوسری طرف اپنی قوم کو یہ باور کرانے کی کوشش کر رہے ہیں کہ یہ دنیا، جس میں ہم رہتے ہیں، وہ چار طاقتوں کی دنیا ہے، ان کی معاونت اور دستگیری کے بغیر ہمارا زندہ رہنا اور ترقی کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس ضمن میں اُن کے ارشادات ملاحظہ ہوں۔

"ترقی کے لیے ناگزیر ہے کہ پہلے اُس کے لیے ذرائع موجود ہوں۔ اور یہ سارے ذرائع ہمارے موجودہ معاشرتی حالات اور ہمارے نظامِ اقدار میں محض حکم چلا کر نہ پیدا کیے جا سکتے

ہی حرکت میں لائے جا سکتے ہیں۔ اس لیے لامحالہ ہمیں اجتماعی تعمیر کے اٹھان اور ابتدائی سرمایہ کاری کی فراہمی کے لیے بیرونی امداد کی طرف دیکھنا پڑتا ہے۔ یہی چیز ہے جس کی وجہ سے ہمارے لیے امریکہ اور دوسری مغربی طاقتوں کے ساتھ اچھے تعلقات رکھنا ضروری ہے جو معاشی طور پر ہماری مدد کر سکتی ہیں۔" (ص ۱۱۸)

یہاں اور بعض دوسرے مقامات پر صدر صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے اُس سے ہمیں اپنی مجبوری کا سخت احساس ہونے لگتا ہے اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ان مغربی طاقتوں کی مدد کے بغیر ہم کوئی ترقی نہیں کر سکتے، خواہ ہمارے ساتھ ان کا رویہ کیسا ہی معاندانہ اور غیر منصفانہ ہو اور خواہ وہ مسلمان ہونے کی بنا پر ہم سے کیسا ہی تعصب برتیں۔ اِس مجبورانہ دست نگری کے بعد مشکل ہی سے ہم کسی آزاد خارجہ پالیسی کا تصور کر سکتے ہیں۔

اسی ضمن میں صدر محترم نے یہ تاثر بھی دینے کی کوشش کی ہے کہ دورِ جدید میں اگر قومیں خود اپنے وسائل کے بل بوتے پر زندہ رہنے اور ترقی کرنے کی خواہشمند ہوں تو اس کی صورت بس ایک ہی ہے، اور وہ یہ کہ اقتدار کا موجودہ نظام درہم برہم کر کے اُس کی جگہ ایک ایسا نظام لایا جائے جو فرد کو اجتماعی نظم و ضبط کی جکڑ بندیوں میں پوری طرح کس کر اُس سے کام لے۔ واضح الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ صدر صاحب کی نگاہ میں اب ہمارے لیے توسیع و ترقی کی صرف دو ہی راہیں ہیں۔ یا تو ہم مغربی طاقتوں کے سامنے دستِ سوال دراز کرکے اُن سے مدد مانگتے رہیں۔ یا پھر اپنی تہذیب و تمدن کو خیر باد کہکر اُس کی جگہ اشتراکی نظام اپنے ہاں رائج کر دیں۔ ہم حیران ہیں، کیا واقعی اب مسلم قوم کی بقا و فلاح کے صرف یہی دو راستے رہ گئے ہیں؟ صدر صاحب نے اپنی کتاب میں کئی مقامات پر اسلام کی بے حد مدح و ستائش کی ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ ہم اقتدار کے موجودہ نیم اسلامی اور نیم غیر اسلامی نظام کو ختم کر کے ان کی جگہ اپنے ہاں صحیح معنوں میں مکمل اسلامی نظام اقتدار نافذ کریں اور قوت و طاقت کے اُس اتھاہ خزانے سے، جس کی جڑیں ہمارے دل و دماغ کی گہرائیوں میں موجود ہیں، زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا کر اپنے وسائل کے بل بوتے پر زندہ رہنے کے ڈھنگ سیکھیں؟ مسلم قوم قدرتی ذرائع کے اعتبار سے اتنی قلاش اور ہمت کے اعتبار سے اتنی پست نہیں ہے کہ غیروں

کے سہارے کے بغیر اس کا جینا قطعاً ممکن نہ ہو۔ پھر اُس کا نظام اقدار بھی کوئی ایسا بیکار اور لایعنی نہیں کہ اُسے مٹائے بغیر ترقی کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکتا ہو۔ اِسی نظام کی قوت سے اس نے تقریب قریب آٹھ سو سال تک دنیا کی فکری اور عملی رہنمائی کی ہے۔ ضرورت صرف اس بات کی ہے کہ اس نظام کو دل و جان سے اپنا لیا جائے۔

اِس طرح کی مجبوری اور لاچاری کی باتیں ممکن ہے سابق حکمرانوں کو زیب دیتی ہوں جن کی نااہلی اور کمزوری پر صدر صاحب نے خود شہادت دی ہے۔ مگر صدر صاحب جیسے طاقتور اور صاحبِ عزم و حوصلہ شخص کو تو یہ باتیں زیب نہیں دیتیں۔ اور ان کی نگاہ سے یہ تاریخی حقیقت بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ کسی قوم نے دنیا میں غیروں کی نقالی اور دستگیری سے عزت کا مقام کبھی حاصل نہیں کیا ہے۔ مدد دینے والا کبھی مدد لینے والوں کو اس قابل نہیں ہونے دیتا کہ وہ اس کی محتاجی سے آزاد ہو جائے۔ اور کوئی قوم جو اپنی کوئی تہذیب اور اپنا کوئی نظامِ اقدار رکھتی ہو، باہر سے لایا ہُوا ایک نظامِ حیات درآمد کر کے انتشار و خلفشار کے سوا کچھ حاصل نہیں کر سکتی۔ اس معاملہ میں ہمارا اپنا ۲۰ سال کا تجربہ اور شرقِ اوسط کے بعض ملکوں کا تجربہ ہماری آنکھیں کھولنے کے لیے بالکل کافی ہے۔

اِس کتاب کے اِن دو ابواب کے مطالعہ سے قاری ایک مقام پر نہیں بلکہ کئی مقامات پر اِسی نوعیت کی اُلجھن محسوس کرتا ہے۔ کبھی تو اُس کو یہ تاثر ملتا ہے کہ دنیا کی ساری غیر مسلم قومیں اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ تعصب برتتی ہیں، اُن پر کسی حالت میں اعتماد نہ کرنا چاہیے اور اللہ پر بھروسہ کر کے خود اپنی ہمت اور طاقت سے آگے بڑھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ اور کبھی یہ تاثر ملتا ہے کہ ان بڑی قوموں کی معاونت اور دستگیری کے بغیر ہماری ترقی تو درکنار ہمارا جینا بھی ناممکن ہے، ہمیں جو کچھ کرنا ہے وہ بس یہ کہ سب کو خوش رکھنے کی کوشش کریں تاکہ کسی آستانے سے خالی ہاتھ واپس نہ آئیں۔ یہ غالباً اسی تذبذب کا نتیجہ ہے کہ صدرِ محترم امریکہ کے ناپاک عزائم اور ماضی میں اُس کے ناقابلِ اعتماد کردار اور مستقبل کے تشویشناک رجحانات کو جانتے ہوئے بھی اُس کے بارے میں کوئی فیصلہ کن پالیسی طے نہیں کر سکے۔ امریکہ نے جس طرح پاکستان کے مفادات کو نظر انداز کرتے

ہوتے بھارت کو اسلحہ فراہم کرنا شروع کیا اس سے اُس کے خبثِ باطن کا بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ خود صدرِ محترم نے اپنی تصنیف میں اس کا بار بار ذکر فرمایا ہے۔ مگر اس کے باوجود انہوں نے ۱۹۶۱ء میں امریکی کانگرس کو خطاب کرتے ہوئے یہ فرمایا:

"وہ قوم جو ہمیشہ آپ کا ساتھ دیگی وہ صرف پاکستانی قوم ہی ہے ..... بشرطیکہ آپ بھی اس کے ساتھ ٹکڑے ہونے کو تیار رہوں۔ اس لیے میں چاہتا ہوں کہ آپ اس بات کا خیال رکھیں کہ آپ کی معاہدۂ ذمہ داریوں کے تقاضے خواہ کچھ بھی ہوں، آپ ایسا کوئی قدم نہ اٹھائیں جس سے ہمارے مسائل کی الجھنیں بڑھ جائیں یا کسی طرح ہماری سلامتی کو خطرہ لاحق ہو جائے۔ اگر آپ اس بات کا پاس کرتے رہیں گے تو مجھے اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ہماری دوستی مضبوط تر ہوتی جائے گی (ص ۱۳۱)

یہ معاملہ صرف زبانی یقین دہانی تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ صدرِ محترم نے بعض فیصلہ کن مواقع پر وہی اقدام کیا ہے جس کا امریکہ خواہشمند تھا۔ ہم یہاں صرف اس کی ایک مثال پیش کرتے ہیں جسے صدر صاحب نے بڑی تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

جب بھارت اور چین کے درمیان آویزش شروع ہوئی تو امریکہ کو یہ فکر کھائے جا رہی تھی کہ کہیں پاکستان اس موقع پر کشمیر کا جھگڑا اٹھا کر بھارت کو پریشان نہ کرے۔ اس لیے وہ اس بات کا خواہشمند تھا کہ پاکستان کا سربراہ بھارت کو اس امر کا یقین دلا دے کہ وہ کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے گا جس سے اُس پر کسی قسم کا دباؤ پڑے۔ صدرِ محترم نے بھارت کی وعدہ خلافیوں اور زیادتیوں کے متعلق نومبر ۱۹۶۲ء میں صدر کینیڈی کو ایک زوردار خط تحریر کیا، مگر اس کے ساتھ ہی امریکہ کی خواہش کا احترام کرتے ہوئے بھارت کو بھی ایک خط لکھ بھیجا جس میں اُس کے دلی اضطراب کو سکون سے بدلنے کی پوری طرح کوشش کی گئی تھی۔ امریکہ کو اس پر بھی اطمینان نہ ہوا اور اُس نے یہ خواہش ظاہر کی کہ صدر ایوب خود پنڈت نہرو سے ملاقات کر کے انہیں اطمینان دلائیں۔ چنانچہ ہمارے صدرِ محترم نے ایسا ہی کیا اور ۲ نومبر ۱۹۶۲ء کو ان دونوں نے اپنے دستخطوں کے ساتھ ایک مشترکہ بیان جاری کیا جس کا متن یہ تھا:

"پاکستان کے صدر اور بھارت کے وزیر اعظم اس بات پر متفق ہو گئے ہیں کہ کشمیر اور بعض دوسرے امور کے بارے میں اُن کے درمیان جو اختلافات ہیں انہیں دُور کرنے کے لیے از سرِ نو کوشش کی جائے تاکہ بھارت اور پاکستان امن اور دوستی کے ساتھ زندہ رہیں۔" (ص ۱۴۹)

صدر صاحب خود جانتے تھے کہ بھارت کشمیر کے مسئلے میں پاکستان کے ساتھ کوئی سمجھوتہ کرنے پر کتنا کچھ آمادہ ہو سکتا ہے۔ اور ان سے یہ بات بھی پوشیدہ نہ تھی کہ امریکہ کا رویّہ اب کشمیر کے معاملہ میں کیا ہے۔ مگر اس کے باوجود انہوں نے امریکہ کو راضی رکھنے کے لیے نہرو صاحب کے ساتھ متفق ہو کر اس اعلان پر دستخط کر دیئے۔ وقت گزر جانے کے بعد بھارت نے کشمیر کا مسئلہ سلجھانے کی جیسی کچھ کوشش کی اس کے متعلق صدر صاحب کا اپنا بیان یہ ہے:

"بھارت والے محض وقت گزارنا چاہتے تھے۔ وہ مغرب سے اسلحہ کی بھاری مقدار حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس کی یہ قیمت کوئی بڑی قیمت نہ تھی کہ انہوں نے ایک ایسے مشترکہ بیان پر دستخط کر دیئے جس میں کشمیر کے مسئلہ پر پس گفتگو کرنے کا وعدہ کیا گیا تھا۔ ہمیں (گفت و شنید کے دوران میں) اچھی طرح معلوم تھا کہ امریکہ کی براہِ راست دلچسپی کے بغیر ہندوستان (کشمیر کے معاملہ میں) اپنے موقف سے ایک انچ بھی پیچھے ہٹنے پر آمادہ نہ ہو گا، مگر امریکہ کا خیال یہ تھا کہ بحالات موجودہ امریکہ کا اس گفت و شنید میں براہِ راست حصّہ لینا مفید نہ ہو گا۔ اس طرح تاریخ نے جموں اور کشمیر کی قسمت کا فیصلہ کرنے کے لیے جو زرّیں موقع فراہم کیا تھا وہ ضائع ہو گیا۔" (ص ۱۵۲)

امریکہ نے اس سلسلے میں جو کچھ کیا وہ کسی غلط فہمی کی بنا پر نہیں کیا بلکہ خوب سوچ سمجھ کر کیا تھا۔ وہ کسی نہ کسی طرح ہندوستان کو پریشانی سے بچانا چاہتا تھا۔ چنانچہ اس مقصد میں وہ کامیاب ہو گیا۔ صدر محترم اسے امریکہ کے غلط اندازے سے تعبیر فرماتے ہیں، لیکن یہ اُس کا غلط اندازہ نہ تھا بلکہ سوچی سمجھی چال تھی جو وہ بڑی کامیابی کے ساتھ چل گیا اور ہمیں بعد میں اس بات کا پتہ چلا کہ ہم نے زرّیں موقع کھو دیا ہے۔

خارجہ پالیسی کے بعد صدرِ محترم نے پاکستان کی آئیڈیالوجی اور دستور پر مفصل بحث فرمائی ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے ہمیں بتایا ہے کہ اسلام ایک ایسا جامع نظامِ حیات ہے جو زندگی کے ہر گوشے پر حاوی ہے اور اسی کو ہمارے دستور اور آئین کی اساس اور بنیاد ہونا چاہیے مگر اس معاملے میں چند اُلجھنیں درپیش ہیں جنہیں ہمیں دُور کرنا ہے۔ یہ بحث صدر صاحب کی کتاب کا بڑا اہم حصّہ ہے، اس لیے ہم پُوری احتیاط کے ساتھ اس کو سمجھنے اور اس کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔ سب سے پہلے ہم ان کا تصورِ دین پیش کرتے ہیں جسے انہوں نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

"اسلام زندگی کو ایک اکائی کی حیثیت سے دیکھتا ہے اور اسلامی نظامِ شریعت ایک پوری تہذیب کا ضابطہ ہے۔ آخر یہ ممکن بھی کیسے ہے کہ انسانی زندگی کو مذہب اور مادی معاملات کے دو الگ خانوں میں بانٹ دیا جائے اور دونوں خانوں کے قوانین جُدا جُدا ہوں؟ اسلام میں سارے انسانی افعال ایک ہی اصُول کے مطابق طے پاتے ہیں جب حیات انسانی وحدت ہے تو اس کے آئین وضوابط میں بھی وحدت ہی ہونی چاہیے۔ ایک انسان خواہ گھر میں ہو، خواہ اپنے کام پر ہو، یا عبادت میں مشغول ہو، ایک ہی نوعیت کا ضابطۂ حیات اس کی رہنمائی کرتا ہے۔ جن اصولوں کے مطابق ہم اپنے گھر کے معاملات طے کرتے ہیں وہی دوسروں کے ساتھ معاملہ کرنے میں ہمارے مشعلِ راہ ہوتے ہیں۔ اسلام میں روز مرہ زندگی کے ضابطۂ اخلاق سے الگ کوئی دوسرا خاص روحانی ضابطہ نہیں ہے۔ انسان کے بارے میں بحیثیت مجموعی ہی فیصلہ کیا جاتا ہے اور اس کے اعمال کی قدر و قیمت اخلاقی نقطۂ نظر ہی سے متعین ہوتی ہے۔" (ص ۱۹۵-۱۹۶)

اس کے ساتھ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ اسلام آج بھی ایک انقلاب انگیز قوت فکر و عمل ہے اور وہ ترقی کی راہ میں مزاحم ہونے کے بجائے انسان کو اُس کے لیے آمادہ کرتی اور ابھارتی ہے۔ نیز وہ کہتے ہیں کہ پاکستان مسلمانوں کی دینی آرزوؤں اور اُمنگوں کا مظہر ہے اور یہاں اسلام کے سوا کوئی دوسرا نظریہ کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اسی سلسلے میں انہوں نے مغربی افکار و نظریات سے متاثر جدید طبقوں اور قدیم طرز کی تعلیم سے بہرہ مند علماء کی ذہنی آویزش

کا تفصیل سے ذکر فرمایا ہے اور اس بات پر حیرت ظاہر کی ہے کہ جب یہ دونوں گروہ اسلام کو دل و جان سے مانتے ہیں اور دونوں پاکستان کو ایک طاقتور اور ترقی پذیر ملک دیکھنے کے خواہشمند ہیں تو ان کے درمیان اس قدر سخت نزاع و اختلاف کیوں ہے۔ (ص ۱۹۵)

ان حقائق کو بیان کرنے کے بعد وہ اُس بیماری کا کھوج لگانے کی کوشش کرتے ہیں جس نے ہمارے معاشرے کی فطری وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔ اس معاملے میں وہ فساد کے اصل مرکز کی بالکل صحیح طور پر نشاندہی کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"عمل کے میدان میں ہماری زندگی دو مختلف دائروں میں بٹی ہوئی ہے اور ہم ہر دائرے میں الگ الگ اصولوں کی پیروی کر رہے ہیں۔ ہمارے سامنے اصل مسئلہ یہ ہے کہ ہم کس طرح اس دلدل سے نکل کر زندگی کے بارے میں ایک مربوط اور یکساں روش اختیار کریں۔ اگر ہم اس مسئلہ کو حل کرنے میں ناکام رہے تو ہماری ترقی رک جائے گی اور ہم زندگی کی دوڑ میں پیچھے رہ جائیں گے۔ پس ماندگی اور غلامی دونوں مترادف الفاظ ہیں اور ذاتی تجربے سے ہم اس حقیقت سے پوری طرح واقف ہو چکے ہیں"۔ (ص ۱۹۶)

ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ صدر محترم اسلام کو ایک ہمہ گیر نظامِ زندگی سمجھتے ہیں۔ زندگی کو دو الگ شعبوں میں تقسیم کرنا اور مذہب کو صرف ایک شعبے تک محدود رکھ کر باقی معاملات کو اس سے آزاد رکھنا ان کے نزدیک غلط ہے۔ مسلم معاشرے میں جدید و قدیم کی آویزش پر بھی انہیں دلی افسوس ہے اور وہ اس خلیج کو پاٹنے کے آرزومند ہیں۔ وہ اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ہمارے ملک کے ان مختلف طبقوں میں فکر و عمل کے اعتبار سے خواہ کتنا ہی اختلاف ہو مگر بنیادی اصول اور مقصد میں ان کے درمیان اتفاق ہے۔

اس کے بعد وہ اس سوال کی طرف آتے ہیں کہ ہم کس طرح دورِ جدید میں اپنے معاشرے کو اسلامی نظامِ حیات کا نمونہ بنائیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے وہ فرماتے ہیں کہ اسلامی اصولوں کو چھانٹ کر متعین کر دینے کا ایک طریقہ یہ ہو سکتا تھا کہ ہم علماء کی مدد سے یا ان کی مدد کے بغیر ان کو خود متعین کریں اور فرمان

(DECREE) کے ذریعہ سے ان کو نافذ کر دیں، مگر میں نے اس راستے کو اختیار نہیں کیا (ص ۱۹۷ ۱۹۸)

پھر جو دوسرا راستہ انہوں نے پسند کیا اس کی تشریح وہ خود ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"اب مسئلہ یہ ہے کہ قوم اسلامی اصولوں کا کس طرح ٹھیک ٹھیک تعیّن اور ادراک کرے۔ اس کے لیے کوئی واضح اور تشفی بخش جواب نہ تھا۔ اسلامی دستور کی کوئی نظیر بھی نہ ملتی تھی۔ قرآن مجید نے اس سلسلے میں کچھ رہنما اصول دیئے ہیں مگر ملک کے معاملات چلانے کے لیے اُس نے کوئی جامع دستور مرتب نہیں کیا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس انداز پر مملکت کی تشکیل کی اُس کی تفصیل البتہ ہمیں معلوم ہے۔ حضورؐ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد چاروں خلفاء نے اپنی فہم و فراست کے مطابق اسلامی اصولوں کی روشنی میں مملکت کا نظام چلایا۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے حالات کے مطابق اسلام کے اصولوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی تعلیمات کا انطباق کیا۔ مگر اسلامی حکومت کے کوئی متعین خطوط نہ تھے کہ سربراہِ مملکت کے انتخاب کے متعلق بھی کوئی لگا بندھا طریق کار طے نہیں کیا گیا۔ اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام نے حکومت کا کوئی خاص ڈھانچہ تجویز نہیں کیا ہے بلکہ اس معاملے کو ملت پر چھوڑا ہے کہ وہ اپنے حالات کے لحاظ سے اپنا طریقِ حکومت خود وضع کرے بشرطیکہ قرآن اور سنت کے اصولوں کی پیروی کی جاتی رہے۔ قریب کے زمانے میں متعدد مسلمان ممالک نے اس بات کا دعویٰ کیے بغیر کہ انہوں نے ایک ایسا اسلامی دستور مرتب کیا ہے جو تمام مسلمان ممالک میں نافذ کیا جا سکتا ہے، اپنی ضروریات کے مطابق کچھ دساتیر وضع کیے ہیں میرے سامنے یہ بات بالکل واضح تھی کہ پاکستان کو اپنے حالات پر اسلامی اصولوں کے انطباق کی شکل تجویز کرنی ہوگی۔ پھر یہ حقیقت بھی میرے سامنے تھی کہ یہ کام جمہوریت کے مسلمہ طریقوں پر ہونا چاہیے جن میں سب سے اہم اصول یہ ہے کہ ملک کے باشندے ملک کے معاملات میں حصہ دار ہوں۔ عوام کا یہ حق کہ وہ منظم ہوں اور اپنے معاملات کو خود چلائیں، ایک ایسا حق ہے جسے نہ تو کسی طرح محدود کیا جا سکتا ہے اور نہ اس میں کوئی مصالحت کی جا سکتی ہے۔ کوئی فرد یا گروہ

خواہ وہ کتنا ہی ذی علم کیوں نہ ہو اس بات کا مجاز نہیں ہو سکتا کہ وہ قوم کی اُس رائے پر حکم بن کر بیٹھے جس کا وہ اپنے منتخب نمائندوں کے ذریعہ سے اظہار کرتی ہے۔ یہ سب باتیں اس امر کو طے کر دیتی ہیں کہ مجلسِ مقننہ کو بالاتری حاصل ہونی چاہیے جو عوام کے لیے عوام کی طرف سے کام کرے، اور اِس سے یہ بات بھی طے ہو جاتی ہے کہ عوام کو اپنے نمائندے اور حکومت کے لیڈر منتخب کرنے کی آزادی حاصل ہونی چاہیے۔ نیز اس بات کا اطمینان کرنے کے لیے کہ انتظامیہ اور مقننہ دستور کے مطابق کام کر رہی ہیں، ایک آزاد عدلیہ کا قیام بھی ضروری ہے۔ ظاہر بات ہے کہ اس نظام میں مذہبی ماہرین کی کسی بالاتر جماعت کی گنجائش نہیں ہو سکتی جو مقننہ اور عدلیہ کے فیصلوں کو رد کرنے کا اختیار رکھتی ہو۔"

"اس معاملہ میں مَیں نے اسلام کے اصولِ اجماع سے بھی رہنمائی حاصل کی ہے جیسا کہ میں اس کو سمجھتا ہوں۔ ایک مکتبِ فکر کے نزدیک اجماع ان مجتہدین کی متفقہ رائے کا نام ہے جو اپنے علم کی بنا پر فیصلہ طلب مسئلے میں رائے ظاہر کرنے کے اہل ہوں۔ دوسرے مدرسۂ فکر کے نزدیک تمام مسلمانوں کی اکثریت جس بات پر متفق ہو جائے وہی اجماع ہے۔ پھر ایک تیسرا نظریہ یہ ہے کہ دورِ جدید میں اجماع سے مراد مقننہ کی وہ رائے ہے جو وہ عوام کے نمائندوں کی حیثیت سے پیش کرتی ہے، اور یہ اختیار علماء کی کسی جماعت کو نہیں بلکہ مقننہ کو حاصل ہے کہ وہ عوام کی زندگی پر اثر انداز ہونے والے معاملات کے متعلق اپنی آزادانہ رائے دے۔ میں اِن سارے مسائل پر خود کوئی فیصلہ دینا نہیں چاہتا تھا اس لیے یہ کام میں نے عوام کے نمائندوں پر چھوڑ دیا کہ وہی یہ طے کریں کہ قرآن و سنت سے تعلق رکھنے والے معاملات میں رائے قائم کرنے کی کیا شکل وہ پسند کرتے ہیں۔ البتہ مَیں نے یہ ضروری سمجھا کہ ایک اسلامی مشاورتی کونسل قائم کر دی جائے جس کی پُشت پر ایک اسلامی تحقیقی ادارہ ہو، تاکہ وہ مقننہ کو اسلام کی اساس پر قوانین بنانے میں مدد دے سکے" (ص ۱۹۸-۱۹۹)

ان تصریحات کے بعد وہ علماء کی طرف توجہ فرماتے ہیں:

"مجھے معلوم تھا کہ علماء اس انتظام سے مطمئن نہ ہونگے وہ اس بات کے دعویدار ہیں کہ اسلام سے تعلق رکھنے والے معاملات میں تعبیر اور فیصلہ کا حق صرف انہی کو حاصل ہے۔ مگر یہ دعویٰ رکھنے کے باوجود انہوں نے ایک مفصل دستور بنا کر پیش کر دینے سے گریز کیا کیونکہ انہیں خدشہ تھا کہ ایسی کوشش کرنے سے ان کے اندرونی اختلافات ابھر کر سامنے آجائیں گے۔ اُن کا صرف ایک ہی مطالبہ تھا کہ حکومت ایک اسلامی دستور بنانا قبول کرے اور اس فیصلے کو علما پر چھوڑ دے کہ کونسا قانون اسلامی ہے اور کونسا غیر اسلامی۔ (ص ۱۹۹-۲۰۰)

اس کے بعد انہوں نے علماء کے سیاسی کردار پر بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ جو لوگ تحریکِ پاکستان کے مخالف اور قائداعظم کے دشمن تھے، پاکستان کے معرضِ وجود میں آنے کے بعد انہوں نے حصولِ اقتدار کے لیے چور دروازے سے داخل ہونے کی کوششیں شروع کیں اور اسلامی دستور کا نعرہ بلند کر کے اپنی گری ہوئی ساکھ کو بحال کرنے کا عزم کیا۔ اس سلسلے میں صدر محترم فرماتے ہیں:

"یہ وہ صورتِ حال ہے جس میں علماء نے بڑے جوش و خروش کے ساتھ اسلامی دستور کا مطالبہ پیش کیا۔ چونکہ کسی نے بھی اسلامی دستور کے بنیادی عناصر کا تعین نہیں کیا تھا اس لیے کوئی ایسا دستور اسلامی کہلانے کا مستحق نہ ہو سکتا تھا جسے علماء کی تحریک و تائید حاصل نہ ہو۔ اسلامی دستور کے نفاذ کا بس ایک ہی راستہ تھا کہ ملک علماء کے حوالہ کیا جائے اور پھر اُن سے التجا کی جائے کہ حضور براہِ کرم رہنمائی کیجیے۔ یہ تھی مختصر طور پر وہ بات جو علماء چاہتے تھے۔ کوئی دستور اُسی صورت میں اسلامی کہلا سکتا تھا جبکہ اُسے علماء مرتب کرتے اور پھر انہیں لوگوں کے معاملات کا حکم اور منتظم بننے کا اختیار دے دیا جاتا۔ یہ بات نہ عوام کے لیے قابلِ قبول تھی اور نہ میں اسے ماننے کے لیے تیار تھا، کیونکہ یہ جمہوریت کے اس بنیادی اصول کے خلاف تھی کہ اقتدار کا اصل منبع عوام ہیں (ص ۲۰۲-۲۰۴)

اس بحث میں صدر صاحب نے علماء کی دو اقسام کے درمیان واضح طور پر فرق کیا ہے۔ ایک سیاسی علماء دوسرے غیر سیاسی علماء۔ وہ فرماتے ہیں:

> "میں یہ بات واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں یہاں علماء کے اُس طبقے کا ذکر کر رہا ہوں جو علانیہ سیاست میں مشغول تھے۔ اُن خداترس لوگوں کا ذکر نہیں کر رہا ہوں جنہوں نے قرآن کی تعلیم دے کر اور اسلام کے پیغام کی اشاعت کر کے بڑے ایثار، انکسار اور انہماک کے ساتھ قوم کی خدمت کی ہے۔ میں جن سیاسی علماء کی بات کر رہا ہوں وہ وہ لوگ ہیں جو مسلم قوم پرستوں کے مقابلے میں ہندی قوم پرست مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اور یا تو انڈین نیشنل کانگرس کے ممبر تھے یا دوسری اُن جماعتوں اور تنظیموں میں شامل تھے جو کانگرس کی موافقت میں کام کر رہی تھیں۔" (ص ۲۰۱)

یہ اقتباسات خاصے طویل ہو گئے ہیں۔ مگر یہ ضروری تھا کہ اس مسئلے کے سارے پہلوؤں کے متعلق صدر صاحب کے نقطۂ نظر کو ان کے اپنے الفاظ میں پیش کیا جائے تاکہ لوگ اسے ٹھیک سمجھ سکیں۔ اب جو سوالات اس پر پیدا ہوتے ہیں انہیں ہم مختصراً عرض کرتے ہیں۔

اوّلین سوال جو اس بحث کو پڑھ کر آدمی کے ذہن میں اُبھرتا ہے وہ یہ ہے کہ ۱۹۶۱ء میں مسلم فیملی لاز آرڈی ننس کا نفاذ و اعلان کیا اُن اصولوں کے مطابق ہوا تھا جو صدر صاحب نے خود ارشاد فرمائے ہیں؟ ان کا بیان یہ ہے کہ یہ اصول انہوں نے ۱۲ اپریل ۱۹۵۹ء کو مرتب کیے تھے (ص ۱۹۶)۔ اور عائلی قوانین کا آرڈی ننس اس کے دو سال بعد نافذ کیا گیا۔ اس آرڈی ننس کی تاریخ اُنہوں نے اپنی کتاب کے صفحہ ۱۰۶-۱۰۷ پر یہ بیان کی ہے کہ ۱۹۵۵ء میں چند فاضل اصحاب پر مشتمل ایک کمیشن مسلمانوں کے عائلی قوانین کے متعلق سفارشات پیش کرنے کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ اس کمیشن کی رپورٹ پر سابق حکومت نے علماء کے خوف سے کوئی کارروائی نہیں کی۔ صدر صاحب نے برسرِ اقتدار آنے کے بعد چند ممتاز قانون دانوں سے، جن میں جسٹس محمد ابراہیم اور سابق چیف جسٹس منظور قادر صاحب شامل تھے، اس کی سفارشات

(باقی ص ۹۵ پر)

تفہیم القرآن

اَلحَدِید

(۳)

ہم نے اپنے رسولوں کو صاف صاف نشانیوں اور ہدایات کے ساتھ بھیجا، اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان نازل کی تاکہ لوگ انصاف پر قائم ہوں[۴۵]، اور لوہا اتارا جس میں بڑا زور ہے اور لوگوں کے لیے

[۴۵] اس مختصر سے فقرے میں انبیاء علیہم السلام کے مشن کا پورا لب لباب بیان کر دیا گیا ہے جسے اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ دنیا میں خدا کے جتنے رسول بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے آئے وہ سب تین چیزیں لے کر آئے تھے:

(۱) بیّنات، یعنی کھلی کھلی نشانیاں جو واضح کر رہی تھیں کہ یہ واقعی اللہ کے رسول ہیں، بنے ہوئے لوگ نہیں ہیں۔ روشن دلائل جو اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بالکل کافی تھے کہ جس چیز کو وہ حق کہہ رہے ہیں وہ واقعی حق ہے اور جس چیز کو وہ باطل قرار دے رہے ہیں وہ واقعی باطل ہے۔ واضح ہدایات جن میں کسی اشتباہ کے بغیر صاف صاف بتا دیا گیا تھا کہ عقائد، اخلاق، عبادات اور معاملات میں لوگوں کے لیے راہ راست کیا ہے جسے وہ اختیار کریں اور غلط راستے کونسے ہیں جن سے وہ اجتناب کریں۔

(۲) کتاب، جس میں وہ ساری تعلیمات لکھ دی گئی تھیں جو انسان کی ہدایت کے لیے درکار تھیں تاکہ لوگ رہنمائی کے لیے اس کی طرف رجوع کر سکیں۔

(۳) میزان، یعنی وہ معیارِ حق و باطل جو ٹھیک ٹھیک ترازو کی تول کر یہ بتا دے کہ افکار، اخلاق اور معاملات میں افراط و تفریط کی مختلف انتہاؤں کے درمیان انصاف کی بات

منافع ہیں۔ یہ اس لیے کیا گیا ہے کہ اللہ کو معلوم ہو جائے کہ کون اس کو دیکھے بغیر اس کی اور اُس کے رسولوں

کیا ہے۔

اِن تین چیزوں کے ساتھ انبیاء علیہم السلام کو جس مقصد کے لیے بھیجا گیا وہ یہ تھا کہ دنیا میں انسان کا رویّہ اور انسانی زندگی کا نظام، فرداً فرداً بھی اور اجتماعی طور پر بھی، عدل پر قائم ہو۔ ایک طرف ہر انسان اپنے خدا کے حقوق، اپنے نفس کے حقوق اور اُن تمام بندگانِ خدا کے حقوق، جن سے اس کو کسی طور پر سابقہ پیش آتا ہے، ٹھیک ٹھیک جان لے اور پورے انصاف کے ساتھ اُن کو ادا کرے۔ اور دوسری طرف اجتماعی زندگی کا نظام ایسے اصولوں پر تعمیر کیا جائے جن سے معاشرے میں کسی نوعیت کا ظلم باقی نہ رہے، تمدن و تہذیب کا ہر پہلو افراط و تفریط سے محفوظ ہو، حیاتِ اجتماعی کے تمام شعبوں میں صحیح صحیح توازن قائم ہو، اور معاشرے کے تمام عناصر انصاف کے ساتھ اپنے حقوق پائیں اور اپنے فرائض ادا کریں۔ بالفاظِ دیگر انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصود عدلِ انفرادی بھی تھا اور عدلِ اجتماعی بھی۔ وہ ایک ایک فرد کی شخصی زندگی میں بھی عدل قائم کرنا چاہتے تھے تاکہ اس کے ذہن، اس کی سیرت، اس کے کردار اور اس کے برتاؤ میں توازن پیدا ہو۔ اور انسانی معاشرے کے پورے نظام کو بھی عدل پر قائم کرنا چاہتے تھے تاکہ فرد اور جماعت دونوں ایک دوسرے کی روحانی، اخلاقی اور مادی فلاح میں مانع و مزاحم ہونے کے بجائے معاون و مددگار ہوں۔

۴۷؎ لوہا اُتارنے کا مطلب زمین میں لوہا پیدا کرنا ہے، جیسا کہ ایک دوسری جگہ قرآن میں فرمایا وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ الْاَنْعَامِ ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ (الزمر، ۶)۔ "اُس نے تمہارے لیے مویشیوں کی قسم کے آٹھ نر و مادہ اُتارے"۔ چونکہ زمین میں جو کچھ پایا جاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے یہاں آیا ہے، خود بخود نہیں بن گیا ہے، اس لیے ان کے پیدا کیے جانے کو قرآنِ مجید میں نازل کیے جانے سے تعبیر کیا گیا ہے۔

انبیاء علیہم السلام کے مشن کو بیان کرنے کے معًا بعد یہ فرمانا کہ "ہم نے لوہا نازل کیا جس میں بڑا زور اور لوگوں کے لیے منافع ہیں"، خود بخود اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہاں لوہے سے مراد سیاسی اور جنگی طاقت ہے، اور کلام کا مدعا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کو قیامِ عدل کی محض ایک اسکیم پیش کر دینے کے لیے مبعوث نہیں

کی مدد کرتا ہے۔ یقیناً اللہ بڑی قوت والا اور زبردست ہے[۴۶] ع ۳

فرمایا تھا بلکہ یہ بات بھی ان کے مشن میں شامل تھی کہ اُس کو عملاً نافذ کرنے کی کوشش کی جائے اور وہ قوت فراہم کی جائے جس سے فی الواقع عدل قائم ہو سکے، اسے درہم برہم کرنے والوں کو سزا دی جاسکے اور اس کی مزاحمت کرنے والوں کا زور توڑا جا سکے۔

[۴۶] یعنی اللہ کو اس مدد کی ضرورت کچھ اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ کمزور ہے، اپنی طاقت سے یہ کام نہیں کر سکتا، بلکہ یہ طریقِ کار اس نے انسانوں کی آزمائش کے لیے اختیار فرمایا ہے اور اسی آزمائش سے گزر کر انسان اپنی ترقی اور فلاح کی راہ پر آگے بڑھ سکتا ہے۔ اللہ تو ہر وقت یہ قدرت رکھتا ہے کہ جب چاہے اپنے ایک اشارے سے تمام کافروں کو مغلوب کر دے اور اپنے رسولوں کو اُن پر غلبہ و تسلط عطا فرما دے۔ مگر اس میں پھر رسولوں پر ایمان لانے والوں کا کیا کمال ہو گا جس کی بنا پر وہ کسی انعام کے مستحق ہوں؟ اسی لیے اللہ نے اس کام کو اپنی غالب قدرت سے انجام دینے کے بجائے طریقِ کار یہ اختیار فرمایا کہ اپنے رسولوں کو بیّنات اور کتاب اور میزان دے کر انسانوں کے درمیان مبعوث کر دیا۔ ان کو اس بات پر مامور فرمایا کہ لوگوں کے سامنے عدل کا راستہ پیش کریں اور ظلم و جَور اور بے انصافی سے باز آجانے کی ان کو دعوت دیں۔ انسانوں کو اس امر کا پُورا اختیار دے دیا کہ ان میں سے جو چاہے رسولوں کی دعوت قبول کرے اور جو چاہے اسے رد کر دے۔ قبول کرنے والوں کو پکارا کہ آؤ، اِس عدل کے نظام کو قائم کرنے میں میرا اور میرے رسولوں کا ہاتھ بٹاؤ اور اُن لوگوں کے مقابلہ میں جان توڑ جدوجہد کرو جو ظلم و جَور کے نظام کو باقی رکھنے پر تُلے ہوئے ہیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ یہ دیکھنا چاہتا ہے کہ انسانوں میں سے کون ہیں جو انصاف کی بات کو رد کرتے ہیں، اور کون ہیں جو انصاف کے مقابلے میں بے انصافی قائم رکھنے کے لیے اپنی جان لڑاتے ہیں، اور کون ہیں جو انصاف کی بات قبول کر لینے کے بعد اس کی حمایت اور اس کی خاطر جدوجہد کرنے سے جی چُراتے ہیں، اور کون ہیں جو اَن دیکھے خدا کی خاطر دنیا میں اِس حق کو غالب کرنے کے لیے جان و مال کی بازی لگا دیتے ہیں۔ اِس امتحان سے جو لوگ کامیاب ہو کر نکلیں گے انہی کے لیے آئندہ ترقیوں کے دروازے کھلیں گے۔

ہم نے نوح اور ابراہیم کو بھیجا اور ان دونوں کی نسل میں نبوت اور کتاب رکھ دی ۴۹۔ پھر ان کی اولاد میں سے کسی نے ہدایت اختیار کی اور بہت سے فاسق ہوگئے ۵۰۔ اُن کے بعد ہم نے پے در پے اپنے رسول بھیجے، اور ان سب کے بعد عیسیٰ ابن مریم کو مبعوث کیا اور اُس کو انجیل عطا کی، اور جن لوگوں نے اس کی پیروی اختیار کی ان کے دلوں میں ہم نے ترس اور رحم ڈال دیا ۵۱۔ اور رہبانیت ۵۲ انہوں نے خود ایجاد کر لی ہم نے اسے ان پر فرض نہیں کیا تھا، مگر اللہ کی خوشنودی کی طلب میں انہوں نے آپ ہی یہ بدعت نکالی ۵۳ اور پھر

---

۴۸ اب یہ بتایا جارہا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو رسول بینات اور کتاب اور میزان لے کر آئے تھے ان کے ماننے والوں میں کیا بگاڑ پیدا ہوا

۴۹ یعنی جو رسول بھی اللہ کی کتاب لے کر آئے وہ حضرت نوحؑ کی، اور ان کے بعد حضرت ابراہیمؑ کی نسل تھے

۵۰ یعنی نافرمان ہوگئے، اللہ کی اطاعت کے دائرے سے نکل گئے۔

۵۱ اصل الفاظ ہیں رافت اور رحمت۔ یہ دونوں لفظ قریب قریب ہم معنی ہیں مگر جب یہ ایک ساتھ بولے جاتے ہیں تو رافت سے مراد وہ رقیق القلبی ہوتی ہے جو کسی کو تکلیف و مصیبت میں دیکھ کر ایک شخص کے دل میں پیدا ہو۔ اور رحمت سے مراد وہ جذبہ ہوتا ہے جس کے تحت وہ اس کی مدد کی کوشش کرے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام چونکہ نہایت رقیق القلب اور خلقِ خدا کے لیے رحیم و شفیق تھے اس لیے ان کی سیرت کا یہ اثر ان کے پیروؤں میں سرایت کر گیا کہ وہ اللہ کے بندوں پر ترس کھاتے تھے اور ہمدردی کے ساتھ ان کی خدمت کرتے تھے۔

۵۲ اس کا تلفظ رَہبانیت بھی کیا جاتا ہے اور رُہبانیت بھی۔ اس کا مادہ رَہب ہے جس کے معنی خوف کے ہیں۔ رَہبانیت کا مطلب ہے مسلکِ خوف زدگی۔ اور رُہبانیت کے معنی ہیں مسلکِ خوف زدگان۔ اصطلاحاً اس سے مراد ہے کسی شخص کا خوف کی بنا پر (قطع نظر اس سے کہ وہ کسی کے ظلم کا خوف ہو، یا دنیا کے فتنوں کا خوف، یا اپنے نفس کی کمزوریوں کا خوف) تارک الدنیا بن جانا اور دنیوی زندگی سے بھاگ کر جنگلوں اور پہاڑوں میں پناہ لینا یا گوشہائے عزلت میں جا بیٹھنا۔

۵۳ اصل الفاظ ہیں اِلَّا ابْتِغَآءَ رِضْوَانِ اللّٰہِ۔ اِس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ ہم نے اُن پر

اس کی پابندی کرنے کا جو حق تھا اسے ادا نہ کیا[۴۹] ۔ اُن میں سے جو لوگ ایمان لائے ہوئے تھے اُن کا اجر ہم نے ان

اس رہبانیت کو فرض نہیں کیا تھا بلکہ جو چیز اُن پر فرض کی تھی وہ یہ تھی کہ وہ اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ اور دوسرا مطلب یہ کہ یہ رہبانیت ہماری فرض کی ہوئی نہ تھی بلکہ اللہ کی خوشنودی کی طلب میں انہوں نے اسے خود اپنے اوپر فرض کر لیا تھا۔ دونوں صورتوں میں یہ آیت اس بات کی صراحت کرتی ہے کہ رہبانیت ایک غیر اسلامی چیز ہے اور یہ کبھی دینِ حق میں شامل نہیں رہی ہے۔ یہی بات ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے کہ لَا رَھبانیۃَ فی الاسلام "اسلام میں کوئی رہبانیت نہیں" (مسند احمد)۔ ایک اور حدیث میں حضورؐ نے فرمایا رھبانیۃ ھذہ الامۃ الجھاد فی سبیل اللہ "اس امت کی رہبانیت جہاد فی سبیل اللہ ہے" (مسند احمد۔ مسند ابی یعلیٰ)۔ یعنی اس امت کے لیے روحانی ترقی کا راستہ ترکِ دنیا نہیں بلکہ اللہ کی راہ میں جہاد ہے، اور یہ امت فتنوں سے ڈر کر جنگلوں اور پہاڑوں کی طرف نہیں بھاگتی بلکہ راہِ خدا میں جہاد کر کے اُن کا مقابلہ کرتی ہے۔ بخاری و مسلم کی متفق علیہ روایت ہے کہ صحابہ میں سے ایک صاحب نے کہا میں ہمیشہ ساری رات نماز پڑھا کروں گا، دوسرے نے کہا میں ہمیشہ روزہ رکھوں گا اور کبھی ناغہ نہ کروں گا۔ تیسرے نے کہا میں کبھی شادی نہ کروں گا اور عورت سے کوئی واسطہ نہ رکھوں گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کی یہ باتیں سنیں تو فرمایا اما واللہ انی لاخشاکم للہ واتقاکم لہ لکنی اصوم وافطر واصلی وارقد واتزوج النساء، فمن رغب عن سنتی فلیس منی "خدا کی قسم میں تم سے زیادہ اللہ سے ڈرتا اور اُس سے تقویٰ کرتا ہوں مگر میرا طریقہ یہ ہے کہ روزہ رکھتا بھی ہوں اور نہیں بھی رکھتا۔ راتوں کو نماز بھی پڑھتا ہوں اور سوتا بھی ہوں، اور عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں۔ جس کو میرا طریقہ پسند نہ ہو اس کا مجھ سے کوئی واسطہ نہیں"۔ حضرت انس کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے لا تشددوا علی انفسکم فیشدد اللہ علیکم فان قوما شددوا فشدد اللہ علیھم فتلک بقایاھم فی الصوامع والدیار "اپنے اوپر سختی نہ کرو کہ اللہ تم پر سختی کرے۔ ایک گروہ نے یہی تشدد اختیار کیا تھا تو اللہ نے بھی پھر اسے سخت پکڑا۔ دیکھ لو، وہ ان کے بقایا راہب خانوں اور کنیسوں میں موجود ہیں"۔ (ابوداؤد)

[۵۰] یعنی وہ دُہری غلطی میں مبتلا ہو گئے۔ ایک غلطی یہ کہ اپنے اوپر وہ پابندیاں عائد کیں جن کا اللہ نے کوئی حکم نہ دیا تھا۔ اور دوسری غلطی یہ کہ جن پابندیوں کو اپنے نزدیک اللہ کی خوشنودی کا ذریعہ سمجھ کر خود اپنے اوپر عائد کر بیٹھے

تھے اُن کا حق ادا نہ کیا اور وہ حرکتیں کیں جن سے اللہ کی خوشنودی کے بجائے اُلٹا اس کا غضب مول لے بیٹھے۔

اس مقام کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ایک نظر مسیحی رہبانیت کی تاریخ پر ڈال لینی چاہیے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد دو سو سال تک عیسائی کلیسا رہبانیت سے ناآشنا تھا۔ مگر ابتدا ہی سے مسیحیت میں اس کے جراثیم پائے جاتے تھے اور وہ تخیلات اُس کے اندر موجود تھے جو اس چیز کو جنم دیتے ہیں۔ ترکِ تجرید کو اخلاقی آئیڈیل قرار دینا اور درویشانہ زندگی کو شادی بیاہ اور دنیوی کاروبار کی زندگی کے مقابلے میں اعلیٰ و افضل سمجھنا ہی رہبانیت کی بنیاد ہے، اور یہ دونوں چیزیں مسیحیت میں ابتدا سے موجود تھیں۔ خصوصیت کے ساتھ تجرد کو تقدس کا ہم معنی سمجھنے کی وجہ سے کلیسا میں مذہبی خدمات انجام دینے والوں کے لیے یہ بات ناپسندیدہ خیال کی جاتی تھی کہ وہ شادی کریں، بال بچوں والے ہوں اور خانہ داری کے بکھیڑوں میں پڑیں۔ اسی چیز نے تیسری صدی تک پہنچتے پہنچتے ایک فتنے کی شکل اختیار کر لی اور رہبانیت ایک وبا کی طرح مسیحیت میں پھیلنی شروع ہوئی۔ تاریخی طور پر اس کے تین بڑے اسباب تھے:

ایک یہ کہ قدیم مشرک سوسائٹی میں شہوانیت، بدکرداری اور دنیا پرستی جس شدت کے ساتھ پھیلی ہوئی تھی اس کا توڑ کرنے کے لیے عیسائی علماء نے اعتدال کی راہ اختیار کرنے کے بجائے انتہا پسندی کی راہ اختیار کی۔ انہوں نے عفت پر اتنا زور دیا کہ عورت اور مرد کا تعلق بجائے خود نجس قرار پا گیا، خواہ وہ نکاح ہی کی صورت میں ہو۔ انہوں نے دنیا پرستی کے خلاف اتنی شدت برتی کہ آخر کار ایک دین دار آدمی کے لیے سرے سے کسی قسم کی املاک رکھنا ہی گناہ بن گیا اور اخلاق کا معیار یہ ہو گیا کہ آدمی بالکل مفلس اور ہر لحاظ سے تارک الدنیا ہو۔ اسی طرح مشرک سوسائٹی کی لذت پرستی کے جواب میں وہ اس انتہا پر جا پہنچے کہ ترکِ لذات، نفس کو مارنا اور خواہشات کا قلع قمع کر دینا اخلاق کا مقصود بن گیا، اور طرح طرح کی ریاضتوں سے جسم کو اذیتیں دینا آدمی کی روحانیت کا کمال اور اس کا ثبوت سمجھا جانے لگا۔

دوسرے یہ کہ مسیحیت جب کامیابی کے دور میں داخل ہو کر عوام میں پھیلنی شروع ہوئی تو اپنے مذہب کی توسیع و اشاعت کے شوق میں کلیسا ہر اُس برائی کو اپنے دائرے میں داخل کرتا چلا گیا جو عام لوگوں میں مقبول تھی۔ اولیاء پرستی نے قدیم معبودوں کی جگہ لے لی۔ ہورس (HORUS) اور آئسس (ISIS) کے مجسموں کی جگہ مسیح

اور مریم کے بُت پوجے جانے لگے۔ سیٹر نیلیا (SATURNALIA) کی جگہ کرسمس کا تہوار منایا جانے لگا۔ قدیم زمانے کے تعویذ گنڈے، عملیات، فال گیری و غیب گوئی، جن بھوت بھگانے کے عمل، سب عیسائی درویشوں نے شروع کر دیئے۔ اسی طرح چونکہ عوام اُس شخص کو خدا رسیدہ سمجھتے تھے جو گندا اور ننگا ہو اور کسی بھٹ یا کھوہ میں رہے، اس لیے عیسائی کلیسا میں ولایت کا یہی تصور مقبول ہو گیا اور ایسے ہی لوگوں کی کرامتوں کے قصوں سے عیسائیوں کے ہاں تذکرۃ الاولیاء قسم کی کتابیں لبریز ہو گئیں۔

تیسرے یہ کہ عیسائیوں کے پاس دین کی سرحدیں متعین کرنے کے لیے کوئی مفصل شریعت اور کوئی واضح سنت موجود نہ تھی۔ شریعت موسوی کو وہ چھوڑ چکے تھے، اور تنہا انجیل کے اندر کوئی مکمل ہدایت نامہ نہ پایا جاتا تھا۔ اس لیے مسیحی علماء کچھ باہر کے فلسفوں اور طور طریقوں سے متاثر ہو کر اور کچھ خود اپنے رُجحانات کی بنا پر طرح طرح کی بدعتیں دین میں داخل کرتے چلے گئے۔ رہبانیت بھی انہی بدعتوں میں سے ایک تھی۔ مسیحی مذہب کے علماء اور ائمہ نے اُس کا فلسفہ اور اُس کا طریقِ کار بدھ مذہب کے بھکشوؤں سے، ہندو جوگیوں اور سنیاسیوں سے، قدیم مصری فقراء (ANCHORITES) سے، ایران کے مانویوں سے، اور افلاطون اور فلاطینوس کے پیرو اشراقیوں سے اخذ کیا اور اسی کو تزکیۂ نفس کا طریقہ، روحانی ترقی کا ذریعہ، اور تقرب الی اللہ کا وسیلہ قرار دے لیا۔ اِس غلطی کے مرتکب کوئی معمولی درجہ کے لوگ نہ تھے۔ تیسری صدی سے ساتویں صدی عیسوی (یعنی نزولِ قرآن کے زمانے) تک جو لوگ مشرق اور مغرب میں مسیحیت کے اکابر علماء، بزرگ ترین پیشوا اور امام مانے جاتے ہیں، سینٹ اَتھانا سیوس، سینٹ باسل، سینٹ گریگوری نازیانزین، سینٹ کرائی سوسٹم، سینٹ اَمبُروز، سینٹ جیروم، سینٹ آگسٹاین، سینٹ بینیڈکٹ، گریگوری اعظم، سب کے سب خود راہب اور رہبانیت کے زبردست علمبردار تھے۔ انہی کی کوششوں سے کلیسا میں رہبانیت نے رواج پایا۔

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیوں میں رہبانیت کا آغاز مصر سے ہوا۔ اس کا بانی سینٹ اینتھنی (ST. ANTHONY) تھا جو ۲۵۰ء میں پیدا ہوا اور ۳۵۰ء میں دنیا سے رخصت ہوا۔ اسے پہلا مسیحی راہب قرار دیا جاتا ہے۔ اس نے فَیُّوم کے علاقے میں پَسپیر کے مقام پر (جو اب دَیرالمیمون کے نام سے معروف ہے) پہلی خانقاہ قائم کی۔ اس کے بعد دوسری خانقاہ اس نے بحرِ احمر کے ساحل پر قائم کی جسے اب دَیر مار اَنطُونیوس

کہا جاتا ہے۔ عیسائیوں میں رہبانیت کے بنیادی قواعد اسی کی تحریروں اور ہدایات سے ماخوذ ہیں۔ اس آغاز کے بعد یہ سلسلہ مصر میں سیلاب کی طرح پھیل گیا اور جگہ جگہ راہبوں اور راہبات کے لیے خانقاہیں قائم ہوگئیں جن میں سے بعض میں تین تین ہزار راہب بیک وقت رہتے تھے۔ ۳۲۵ء میں مصر ہی کے اندر ایک اور مسیحی ولی پاخومیوس نمودار ہوا جس نے دس بڑی بڑی خانقاہیں راہبین و راہبات کے لیے بنائیں۔ اس کے بعد یہ سلسلہ شام و فلسطین اور افریقہ و یورپ کے مختلف ملکوں میں پھیلتا چلا گیا۔ کلیسائی نظام کو اول اول اس رہبانیت کے معاملہ میں سخت اُلجھن سے سابقہ پیش آیا، کیونکہ وہ ترکِ دنیا اور تجرد اور غریبی و مفلسی کو روحانی زندگی کا آئیڈیل تو سمجھتا تھا، مگر راہبوں کی طرح شادی بیاہ اور اولاد پیدا کرنے اور ملکیت رکھنے کو گناہ بھی نہ ٹھیرا سکتا تھا۔ بالآخر سینٹ اتھاناسیوس (متوفی ۳۷۳ء)، سینٹ باسل (متوفی ۳۷۹ء)، سینٹ آگسٹائن (متوفی ۴۳۰ء) اور گریگوری اعظم (متوفی ۶۰۴ء) جیسے لوگوں کے اثر سے رہبانیت کے بہت سے قواعد چرچ کے نظام میں باقاعدہ داخل ہوگئے۔

اس راہبانہ بدعت کی چند خصوصیات تھیں جنہیں ہم اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں:

(۱) سخت ریاضتوں اور نت نئے طریقوں سے اپنے جسم کو اذیتیں دینا۔ اس معاملہ میں ہر راہب دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتا تھا۔ عیسائی اولیاء کے تذکروں میں ان لوگوں کے جو کمالات بیان کیے گئے ہیں وہ کچھ اسی قسم کے ہیں: اسکندریہ کا سینٹ مکاریوس ہر وقت اپنے جسم پر ۸۰ پونڈ کا بوجھ اٹھائے رکھتا تھا۔ ۶ مہینے تک وہ ایک دلدل میں سوتا رہا اور زہریلی مکھیاں اس کے برہنہ جسم کو کاٹتی رہیں۔ اس کے مرید سینٹ یوسیبیوس نے پیر سے بھی بڑھ کر ریاضت کی۔ وہ ۱۵۰ پونڈ کا بوجھ اٹھائے پھرتا تھا اور ۳ سال تک ایک خشک کنوئیں میں پڑا رہا۔ سینٹ سابیوس صرف وہ مکئی کھاتا تھا جو مہینہ بھر پانی میں بھیگ کر بدبودار ہوجاتی تھی۔ سینٹ بیساریون ۴۰ دن تک خاردار جھاڑیوں میں پڑا رہا اور ۴۰ سال تک اس نے زمین کو پیٹھ نہیں لگائی۔ سینٹ پاخومیوس نے ۱۵ سال، اور ایک روایت کے مطابق پچاس سال زمین کو پیٹھ لگائے بغیر گزار دیے۔ ایک ولی سینٹ جان تین سال تک عبادت میں کھڑا رہا۔ اس پوری مدت میں وہ نہ کبھی بیٹھا نہ لیٹا۔ آرام کے لیے بس ایک چٹان کا سہارا لے لیتا تھا اور اس کی غذا صرف وہ تبرک تھا جو ہر اتوار کو اس کے لیے لایا جاتا تھا۔ سینٹ

سیمیون اسٹائلائٹ (سنہ ۳۹۰ - ۴۴۹ء) جو عیسائیوں کے اولیائے کبار میں شمار ہوتا ہے، ہر ایسٹر سے پہلے پورے چالیس دن فاقہ کرتا تھا۔ ایک دفعہ وہ پورے ایک سال تک ایک ٹانگ پر کھڑا رہا۔ بسا اوقات وہ اپنی خانقاہ سے نکل کر ایک کنوئیں میں جا رہتا تھا۔ آخر کار اس نے شمالی شام کے قلعۂ سمعان کے قریب ۶۰ فیٹ بلند ایک ستون بنوایا جس کا بالائی حصہ صرف تین فیٹ کے گھیر میں تھا اور اوپر کٹہرا بنا دیا گیا تھا۔ اس ستون پر اس نے پورے تیس سال گزار دیئے۔ دھوپ، بارش، سردی، گرمی سب اُس پر سے گزرتی رہتی تھیں اور وہ کبھی ستون سے نہ اترتا تھا۔ اس کے مُرید سیڑھی لگا کر اس کو کھانا پہنچاتے اور اس کی گندگی صاف کرتے تھے۔ پھر اس نے ایک رسی لے کر اپنے آپ کو اس ستون سے باندھ لیا یہاں تک کہ رسی اس کے گوشت میں پیوست ہو گئی، گوشت سڑ گیا اور اس میں کیڑے پڑ گئے۔ جب کوئی کیڑا اس کے پھوڑوں سے گر جاتا تو وہ اسے اٹھا کر پھر پھوڑے ہی میں رکھ لیتا اور کہتا "کھا جو کچھ خدا نے تجھے دیا ہے"۔ مسیحی عوام دُور دُور سے اس کی زیارت کے لیے آتے تھے۔ جب وہ مرا تو مسیحی عوام کا فیصلہ یہ تھا کہ وہ عیسائی ولی کی بہترین مثال تھا۔

اس دَور کے عیسائی اولیاء کی جو خوبیاں بیان کی گئی ہیں وہ ایسی ہی مثالوں سے بھری پڑی ہیں۔ کسی ولی کی تعریف یہ تھی کہ ۳۰ سال تک وہ بالکل خاموش رہا اور کبھی اسے بولتے نہ دیکھا گیا۔ کسی نے اپنے آپ کو ایک چٹان سے باندھ رکھا تھا۔ کوئی جنگلوں میں مارا مارا پھرتا اور گھاس پھونس کھا کر گزارا کرتا۔ کوئی بھاری بوجھ ہر وقت اٹھائے پھرتا۔ کوئی طوق و سلاسل سے اپنے اعضا جکڑے رکھتا۔ کچھ حضرات جانوروں کے بھٹوں، یا خشک کنوؤں، یا پُرانی قبروں میں رہتے تھے۔ اور کچھ دوسرے بزرگ ہر وقت ننگے رہتے اور اپنا ستر اپنے لمبے لمبے بالوں سے چھپاتے اور زمین پر رینگ کر چلتے تھے۔ ایسے ہی ولیوں کی کرامات کے چرچے ہر طرف پھیلے ہوئے تھے اور ان کے مرنے کے بعد ان کی ہڈیاں خانقاہوں میں محفوظ رکھی جاتی تھیں۔ میں نے خود کوہِ سینا کے نیچے سینٹ کیتھرائن کی خانقاہ میں ایسی ہی ہڈیوں کی ایک پوری لائبریری سجی ہوئی دیکھی ہے جس میں کہیں اولیاء کی کھوپریاں قرینے سے رکھی ہوئی تھیں، کہیں پاؤں کی ہڈیاں، اور کہیں ہاتھوں کی ہڈیاں۔ اور ایک ولی کا تو پورا ڈھانچہ ہی شیشے کی ایک الماری میں رکھا ہوا تھا۔

۳۱؎ ان کی دوسری خصوصیت یہ تھی کہ وہ ہر وقت گندے رہتے اور صفائی سے سخت پرہیز کرتے تھے۔

نہانا یا جسم کو پانی لگانا ان کے نزدیک خدا پرستی کے خلاف تھا۔ جسم کی صفائی کو وہ روح کی نجاست سمجھتے تھے۔ سینٹ اتھاناسیوس بڑی عقیدت کے ساتھ سینٹ انٹونی کی یہ خوبی بیان کرتا ہے کہ اس نے مرتے دم تک کبھی اپنے پاؤں نہیں دھوتے۔ سینٹ ابراہام جب سے داخلِ مسیحیت ہُوا، پورے ۵۰ سال اس نے نہ منہ دھویا نہ پاؤں۔ ایک مشہور راہبہ کنواری سِلویا نے عمر بھر اپنی انگلیوں کے سوا جسم کے کسی حصّے کو پانی نہیں لگنے دیا۔ ایک کانونیٹ کی ۱۳۰ راہبات کی تعریف میں لکھا ہے کہ انہوں نے کبھی اپنے پاؤں نہیں دھوئے، اور غسل کا تو نام سُن کر ہی ان کے بدن پر لرزہ چڑھ جاتا تھا۔

(۳) اِس رہبانیت نے ازدواجی زندگی کو عملاً بالکل حرام کر دیا اور نکاح کے رشتے کو کاٹ پھینکنے میں سخت بیدردی سے کام لیا۔ چوتھی اور پانچویں صدی کی تمام مذہبی تحریریں اس خیال سے بھری ہوئی ہیں کہ تجرّد سب سے بڑی اخلاقی قدر ہے، اور عفت کے معنی یہ ہیں کہ آدمی جنسی تعلق سے قطعی احتراز کرے خواہ میاں اور بیوی کا تعلق ہی کیوں نہ ہو۔ پاکیزہ روحانی زندگی کا کمال یہ سمجھا جاتا تھا کہ آدمی اپنے نفس کو بالکل مار دے اور اس میں جسمانی لذت کی کوئی خواہش تک باقی نہ چھوڑے۔ ان لوگوں کے نزدیک خواہش کو مار دینا اس لیے ضروری تھا کہ اُس سے حیوانیت کو تقویت پہنچتی ہے۔ ان کے نزدیک لذت اور گناہ ہم معنی تھے، حتیٰ کہ مسرّت بھی ان کی نگاہ میں خدا فراموشی کی مترادف تھی۔ سینٹ باسِل ہنسنے اور مُسکرانے تک کو ممنوع قرار دیتا ہے۔ انہی تصوّرات کی بنا پر عورت اور مرد کے درمیان شادی کا تعلق ان کے ہاں قطعی نجس قرار پا گیا تھا۔ راہب کے لیے ضروری تھا کہ وہ شادی کرنا تو درکنار، عورت کی شکل تک نہ دیکھے، اور اگر شادی شدہ ہو تو بیوی کو چھوڑ کر نکل جائے۔ مردوں کی طرح عورتوں کے دل میں بھی یہ بات بٹھائی گئی تھی کہ وہ اگر آسمانی بادشاہت میں داخل ہونا چاہتی ہیں تو ہمیشہ کنواری رہیں، اور شادی شدہ ہوں تو اپنے شوہروں سے الگ ہو جائیں۔ سینٹ جیروم جیسا ممتاز مسیحی عالم کہتا ہے کہ جو عورت مسیح کی خاطر راہبہ بن کر ساری عمر کنواری رہے وہ مسیح کی دُلہن ہے اور اُس عورت کی ماں کو خدا، یعنی مسیح کی ساس (MOTHER IN LAW OF GOD) ہونے کا شرف حاصل ہے۔ ایک اور مقام پر سینٹ جیروم کہتا ہے کہ "عفت کی کلہاڑی سے ازدواجی تعلق کی لکڑی کو کاٹ پھینکنا سالک کا اوّلین کام ہے۔" ان تعلیمات کی وجہ سے مذہبی جذبہ طاری ہونے کے بعد ایک مسیحی مرد یا ایک مسیحی عورت پر اُس کا پہلا اثر یہ ہوتا تھا کہ اس کی خوش گوار ازدواجی زندگی ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی تھی۔ اور چونکہ مسیحیت میں طلاق و تفریق کا

راستہ بند تھا، اس لیے نکاح کے رشتے میں رہتے ہوئے میاں اور بیوی ایک دوسرے سے جُدا ہو جاتے تھے سینٹ نائلس (NILUS) دو بچوں کا باپ تھا۔ جب اس پر رہبانیت کا دورہ پڑا تو اس کی بیوی روتی رہ گئی اور وہ اس سے الگ ہو گیا۔ سینٹ اَمّون (AMMON) نے شادی کی پہلی رات ہی اپنی دُلہن کو ازدواجی تعلق کی نجاست پر وعظ سنایا اور دونوں نے بالاتفاق طے کر لیا کہ جیتے جی ایک دوسرے سے الگ رہیں گے۔ سینٹ ابراہام شادی کی پہلی رات ہی اپنی بیوی کو چھوڑ کر فرار ہو گیا۔ یہی حرکت سینٹ الیکسس (ALEXIS) نے کی۔ اس طرح کے واقعات سے عیسائی اولیاء کے تذکرے بھرے پڑے ہیں۔

کلیسا کا نظام تین صدیوں تک اپنے حدود میں ان انتہا پسندانہ تصوّرات کی کسی نہ کسی طرح مزاحمت کرتا رہا۔ اس زمانے میں ایک پادری کے لیے مجرّد ہونا لازم نہ تھا۔ اگر اس نے پادری کے منصب پر فائز ہونے سے پہلے شادی کر رکھی ہو تو وہ بیوی کے ساتھ رہ سکتا تھا۔ البتہ تقرر کے بعد شادی کرنا اس کے لیے ممنوع تھا۔ نیز کسی ایسے شخص کو پادری مقرر نہیں کیا جا سکتا تھا جس نے کسی بیوہ یا مطلّقہ سے شادی کی ہو، یا جس کی دو بیویاں ہوں، یا جس کے گھر میں لونڈی ہو۔ رفتہ رفتہ چوتھی صدی میں یہ خیال پوری طرح زور پکڑ گیا کہ جو شخص کلیسا میں مذہبی خدمات انجام دیتا ہو اس کے لیے شادی شدہ ہونا بڑی گھناؤنی بات ہے۔ ۳۶۲ء کی گنگرا کونسل (COUNCIL OF GENGRA) آخری مجلس تھی جس میں اس طرح کے خیالات کو خلافِ مذہب ٹھیرایا گیا۔ مگر اس کے تھوڑی ہی مدت بعد ۳۸۶ء کی رومن سینیاڈ (SYNOD) نے تمام پادریوں کو مشورہ دیا کہ وہ ازدواجی تعلقات سے کنارہ کش رہیں، اور دوسرے سال پوپ سائریکیس (SIRICIUS) نے حکم دے دیا کہ جو پادری شادی کرے، یا شادی شدہ ہونے کی صورت میں اپنی بیوی سے تعلق رکھے اس کو منصب سے معزول کر دیا جائے۔ سینٹ جیرُوم ہیلیٹ ایمبروز، اور سینٹ آگسٹائن جیسے اکابر علماء نے بڑے زور شور سے اس فیصلے کی حمایت کی اور تھوڑی سی مزاحمت کے بعد مغربی کلیسا میں یہ پُوری شدّت کے ساتھ نافذ ہو گیا۔ اس دور میں متعدد کونسلیں ان شکایات پر غور کرنے کے لیے منعقد ہوئیں کہ جو لوگ پہلے سے شادی شدہ تھے وہ مذہبی خدمات پر مقرر ہونے کے بعد بھی اپنی بیویوں کے ساتھ "ناجائز" تعلقات رکھتے ہیں۔ آخر کار ان کی اصلاح کے لیے یہ قواعد بنائے گئے کہ وہ کھلے مقامات پر سوئیں، اپنی بیویوں سے کبھی علیحدگی میں نہ ملیں، اور ان کی ملاقات کے وقت کم از کم دو آدمی موجود ہوں۔ سینٹ

گریگوری ایک پادری کی تعریف میں لکھتا ہے کہ ۴۰ سال تک وہ اپنی بیوی سے الگ رہا حتیٰ کہ مرتے وقت جب اس کی بیوی اس کے قریب گئی تو اس نے کہا، عورت، دُور ہٹ جا!

(۴) سب سے زیادہ دردناک باب اِس رہبانیت کا یہ ہے کہ اس نے ماں باپ، بھائی بہنوں اور اولاد تک سے آدمی کا رشتہ کاٹ دیا۔ مسیحی ولیوں کی نگاہ میں بیٹے کے لیے ماں باپ کی محبت، بھائی کے لیے بھائی بہنوں کی محبت، اور باپ کے لیے اولاد کی محبت بھی ایک گناہ تھی۔ ان کے نزدیک روحانی ترقی کے لیے یہ ناگزیر تھا کہ آدمی اِن سارے تعلقات کو توڑ دے۔ مسیحی اولیاء کے تذکروں میں اس کے ایسے ایسے دلدوز واقعات ملتے ہیں جنہیں پڑھ کر انسان کے لیے ضبط کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ایک راہب ایواگریس (EVAGRIUS) سالہا سال سے صحرا میں ریاضتیں کر رہا تھا۔ ایک روز یکایک اس کے پاس اس کی ماں اور اس کے باپ کے خطوط پہنچے جو برسوں سے اس کی جُدائی میں تڑپ رہے تھے۔ اسے اندیشہ ہُوا کہ کہیں ان خطوں کو پڑھ کر اس کے دل میں انسانی محبت کے جذبات نہ جاگ اٹھیں۔ اس نے ان کو کھولے بغیر فوراً آگ میں جھونک دیا۔ سینٹ تھیوڈورس کی ماں اور بہن بہت سے پادریوں کے سفارشی خطوط لے کر اُس خانقاہ میں پہنچیں جس میں وہ مقیم تھا اور خواہش کی کہ وہ صرف ایک نظر بیٹے اور بھائی کو دیکھ لیں۔ مگر اس نے ان کے سامنے آنے تک سے انکار کر دیا۔ سینٹ مارکس (MARCUS) کی ماں اس سے ملنے کے لیے اس کی خانقاہ میں گئی اور خانقاہ کے شیخ (ABBOT) کی خوشامدیں کر کے اس کو راضی کیا کہ وہ بیٹے کو ماں کے سامنے آنے کا حکم دے۔ مگر بیٹا کسی طرح ماں سے نہ ملنا چاہتا تھا۔ آخر کار اس نے شیخ کے حکم کی تعمیل اس طرح کی کہ بھیس بدل کر ماں کے سامنے گیا اور آنکھیں بند کر لیں۔ اس طرح نہ ماں نے بیٹے کو پہچانا، نہ بیٹے نے ماں کی شکل دیکھی۔ ایک اور ولی سینٹ پوئمن (POEMEN) اور اس کے ۶ بھائی مصر کی ایک صحرائی خانقاہ میں رہتے تھے۔ برسوں بعد ان کی بوڑھی ماں کو ان کا پتہ معلوم ہُوا اور وہ ان سے ملنے کے لیے وہاں پہنچی۔ بیٹے ماں کو دُور سے دیکھتے ہی بھاگ کر اپنے حجرے میں چلے گئے اور دروازہ بند کر لیا۔ ماں باہر بیٹھ کر رونے لگی اور اس نے چیخ چیخ کر کہا میں اِس بڑھاپے میں اتنی دُور چل کر صرف تمہیں دیکھنے آئی ہوں، تمہارا کیا نقصان ہو گا اگر مَیں تمہاری شکلیں دیکھ لوں۔ کیا مَیں تمہاری ماں نہیں ہوں؟ مگر ان ولیوں نے دروازہ نہ کھولا اور ماں سے کہہ دیا کہ ہم تجھ سے خدا کے ہاں ملیں گے۔ اس سے

بھی زیادہ دردناک قصہ سینٹ سیمیون اِسْٹائِلاٹِس (SIM EON STYLITES) کا ہے جو ماں باپ کو چھوڑ کر ۲۷ سال غائب رہا۔ باپ اس کے غم میں مرگیا۔ ماں زندہ تھی۔ بیٹے کی ولایت کے چرچے جب دُور و نزدیک پھیل گئے تو اُس کو پتہ چلا کہ وہ کہاں ہے۔ بے چاری اس سے ملنے کے لیے اس کی خانقاہ پر پہنچی۔ مگر وہاں کسی عورت کو داخلے کی اجازت نہ تھی۔ اس نے لاکھ منت سماجت کی کہ بیٹا یا تو اُسے اندر بلالے یا باہر نکل کر اسے اپنی صورت دکھا دے۔ مگر اس "ولی اللہ" نے صاف انکار کر دیا۔ تین رات اور تین دن وہ خانقاہ کے دروازے پر پڑی رہی اور آخر کار وہیں لیٹ کر اس نے جان دے دی۔ تب ولی صاحب نکل کر آئے۔ ماں کی لاش پر آنسو بہائے اور اس کی مغفرت کے لیے دعا کی۔

ایسی ہی بے دردی ان ولیوں نے بہنوں کے ساتھ اور اولاد کے ساتھ برتی۔ ایک شخص میوٹیس (MUTIUS) کا قصہ لکھا ہے کہ وہ خوشحال آدمی تھا۔ یکایک اس پر مذہبی جذبہ طاری ہوا اور وہ اپنے ۸ سال کے اکلوتے بیٹے کو لیکر ایک خانقاہ میں جا پہنچا۔ وہاں اس کی روحانی ترقی کے لیے ضروری تھا کہ وہ بیٹے کی محبت دل سے نکال دے۔ اس لیے پہلے تو بیٹے کو اُس سے جُدا کر دیا گیا۔ پھر اُس کی آنکھوں کے سامنے ایک مدت تک طرح طرح کی سختیاں اس معصوم بچے پر کی جاتی رہیں اور وہ سب کچھ دیکھتا رہا۔ پھر خانقاہ کے شیخ نے اسے حکم دیا کہ اسے لے جا کر اپنے ہاتھ سے دریا میں پھینک دے۔ جب وہ اس حکم کی تعمیل کے لیے بھی تیار ہو گیا تو عین اُس وقت راہبوں نے بچے کی جان بچائی جب وہ اسے دریا میں پھینکنے لگا تھا۔ اس کے بعد تسلیم کر لیا گیا کہ وہ واقعی مرتبۂ ولایت کو پہنچ گیا ہے۔

مسیحی رہبانیت کا نقطۂ نظر ان معاملات میں یہ تھا کہ جو شخص خدا کی محبت پانا چاہتا ہو اسے انسانی محبت کی وہ ساری زنجیریں کاٹ دینی چاہییں جو دنیا میں اس کو اپنے والدین، بھائی بہنوں اور بال بچوں کے ساتھ باندھتی ہیں۔ سینٹ جیروم کہتا ہے کہ "اگرچہ تیرا بھتیجا تیرے گلے میں بانہیں ڈال کر تجھ سے لپٹے، اگرچہ تیری ماں اپنے دودھ کا واسطہ دے کر تجھے روکے، اگرچہ تیرا باپ تجھے روکنے کے لیے تیرے آگے لیٹ جائے، پھر بھی تو سب کو چھوڑ کر اور باپ کے جسم کو روند کر ایک آنسو بہائے بغیر صلیب کے جھنڈے کی طرف دوڑ جا۔ اس معاملہ میں بے رحمی ہی تقویٰ ہے۔" سینٹ گریگوری لکھتا ہے کہ "ایک نوجوان راہب ماں باپ کی محبت دل سے نہ نکال سکا اور ایک رات چپکے سے بھاگ کر اُن سے مل آیا۔ خدا نے اس قصور کی سزا اُسے یہ دی کہ خانقاہ واپس پہنچتے ہی وہ مرگیا۔ اس کی

لاش زمین میں دفن کی گئی تو زمین نے اسے قبول نہ کیا۔ بار بار قبر میں ڈالا جاتا اور زمین اسے نکال کر پھینک دیتی۔ آخر کار سینٹ بنیڈکٹ نے اس کے سینے پر تبرک رکھا تب قبر نے اسے قبول کیا"۔ ایک راہبہ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ مرنے کے بعد تین دن عذاب میں اس لیے مبتلا رہی کہ وہ اپنی ماں کی محبت دل سے نہ نکال سکی تھی۔ ایک ولی کی تعریف میں لکھا ہے کہ اس نے کبھی اپنے رشتہ داروں کے سوا کسی کے ساتھ بے دردی نہیں برتی۔

(۵) اپنے قریب ترین رشتہ داروں کے ساتھ بے رحمی، سنگدلی اور قساوت برتنے کی جو مشق یہ لوگ کرتے تھے اس کی وجہ سے ان کے انسانی جذبات مر جاتے تھے اور اسی کا نتیجہ تھا کہ جن لوگوں سے انہیں مذہبی اختلاف ہوتا تھا ان کے مقابلے میں یہ ظلم و ستم کی انتہا کر دیتے تھے۔ چوتھی صدی تک پہنچتے پہنچتے مسیحیت میں ۸۰۔۹۰ فرقے پیدا ہو چکے تھے۔ سینٹ آگسٹائن نے اپنے زمانے میں ۸۸ فرقے گنائے ہیں۔ یہ فرقے ایک دوسرے کے خلاف سخت نفرت رکھتے تھے۔ اس نفرت کی آگ کو بھڑکانے والے بھی راہب ہی تھے اور اس آگ میں مخالف گروہوں کو جلا کر خاک کر دینے کی کوششوں میں بھی راہب ہی پیش پیش ہوتے تھے۔ اسکندریہ اس فرقہ وارانہ کشمکش کا ایک بڑا اکھاڑا تھا۔ وہاں پہلے ایرین (ARIAN) فرقے کے بشپ نے اتھاناسیوس کی پارٹی پر حملہ کیا، اس کی خانقاہوں سے کنواری راہبات پکڑ پکڑ نکالی گئیں۔ ان کو ننگا کر کے خار دار شاخوں سے پیٹا گیا اور ان کے جسم پر داغ لگائے گئے تاکہ وہ اپنے عقیدے سے توبہ کریں۔ پھر جب مصر میں کیتھولک گروہ کو غلبہ حاصل ہوا تو اس نے ایرین فرقے کے خلاف یہی سب کچھ کیا حتیٰ کہ غالب خیال یہ ہے کہ خود ایرئیس (ARIUS) کو بھی زہر دے کر مار دیا گیا۔ اسی اسکندریہ میں ایک مرتبہ سینٹ سائرل (CYRIL) کے مرید راہبوں نے ہنگامۂ عظیم برپا کیا، یہاں تک کہ مخالف فرقے کی ایک راہبہ کو پکڑ کر اپنے کلیسا میں لے گئے۔ اسے قتل کیا، اس کی لاش کی بوٹی بوٹی نوچ ڈالی اور پھر اسے آگ میں جھونک دیا۔ روم کا حال بھی اس سے کچھ مختلف نہ تھا۔ ۳۶۶ء میں پوپ لبیریئس (LIBERIUS) کی وفات پر دو گروہوں نے پاپائی کے لیے اپنے اپنے امیدوار کھڑے کیے۔ دونوں کے درمیان سخت خونریزی ہوئی حتیٰ کہ ایک دن میں صرف ایک چرچ سے ۱۳۷ لاشیں نکالی گئیں۔

(۶) اس ترک و تجرید اور فقر و درویشی کے ساتھ دولتِ دنیا سمیٹنے میں بھی کمی نہ کی گئی۔ پانچویں صدی کے آغاز ہی میں حالت یہ ہو چکی تھی کہ روم کا بشپ بادشاہوں کی طرح اپنے محل میں رہتا تھا اور اس کی سواری جب شہر میں

نکلتی تھی تو اس کے ٹھاٹھ باٹھ قیصر کی سواری سے کم نہ ہوتے تھے۔ سینٹ جیروم اپنے زمانے (چوتھی صدی کے آخری دَور) میں شکایت کرتا ہے کہ بہت سے بشپوں کی دعوتیں اپنی شان میں گورنروں کی دعوتوں کو شرماتی ہیں۔ خانقاہوں اور کنیسوں کی طرف دولت کا یہ بہاؤ ساتویں صدی (نزولِ قرآن کے زمانے) تک پہنچتے پہنچتے سیلاب کی شکل اختیار کر چکا تھا۔ یہ بات عوام کے ذہن نشین کرادی گئی تھی کہ جب کسی سے کوئی گناہِ عظیم سرزد ہو جائے اس کی بخشش کسی نہ کسی ولی کی درگاہ پر نذرانہ چڑھانے، یا کسی خانقاہ یا چرچ کو بھینٹ دینے ہی سے ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد وہی دنیا راہبوں کے قدموں میں آرہی جس سے فرار اُن کا طرۂ امتیاز تھا۔ خاص طور پر جو چیز اس تنزل کی موجب ہوئی وہ یہ تھی کہ راہبوں کی غیر معمولی ریاضتیں اور ان کی نفس کُشی کے کمالات دیکھ کر جب عوام میں ان کے لیے بے پناہ عقیدت پیدا ہو گئی تو بہت سے دنیا پرست لوگ لباسِ درویشی پہن کر راہبوں کے گروہ میں داخل ہو گئے اور انہوں نے ترکِ دنیا کے بھیس میں جلبِ دنیا کا کاروبار ایسا چمکایا کہ بڑے بڑے طالبینِ دنیا اُن سے مات کھا گئے۔

(۷) عِفّت کے معاملہ میں بھی فطرت سے لڑکر رہبانیت نے بارہا شکست کھائی اور جب شکست کھائی تو بڑی طرح کھائی۔ خانقاہوں میں نفس کُشی کی کچھ مشقیں ایسی بھی تھیں جن میں راہب اور راہبات مل کر ایک ہی جگہ رہتے تھے اور بسا اوقات ذرا زیادہ مشق کرنے کے لیے ایک ہی بستر پر رات گزارتے تھے۔ مشہور راہب سینٹ ایوگریس (EVAGRIUS) بڑی تعریف کے ساتھ فلسطین کے اُن راہبوں کے ضبطِ نفس کا ذکر کرتا ہے جو" اپنے جذبات پر اتنا قابو پا گئے تھے کہ عورتوں کے ساتھ یک جا غسل کرتے تھے اور اُن کی دید سے، ان کے لمس سے حتّٰی کہ ان کے ساتھ ہم آغوشی سے بھی ان کے اُوپر فطرت غلبہ نہ پاتی تھی"۔ غُسل اگرچہ رہبانیت میں سخت ناپسندیدہ تھا مگر نفس کُشی کی مشق کے لیے اس طرح کے غسل بھی کر لیے جاتے تھے۔ آخر کار اسی فلسطین کے متعلق نیسا (NYSSA) کا سینٹ گریگوری متوفی ۳۹۶ء لکھتا ہے کہ وہ بدکرداری کا اڈا بن گیا ہے۔ انسانی فطرت کبھی اُن لوگوں سے انتقام لیے بغیر نہیں رہتی جو اُس سے جنگ کریں۔ رہبانیت اُس سے لڑکر بالآخر بد اخلاقی کے جس گڑھے میں جاگری اس کی داستان آٹھویں صدی سے گیارہویں صدی عیسوی تک کی مذہبی تاریخ کا بدنما ترین داغ ہے۔ دسویں صدی کا ایک اطالوی بشپ لکھتا ہے کہ "اگر چرچ میں مذہبی خدمات انجام دینے والوں کے خلاف بد چلنی کی سزائیں نافذ کرنے کا قانون عملاً نافذ کر دیا جائے تو لڑکوں کے سوا کوئی سزا سے نہ بچ سکے گا، اور اگر حرامی بچوں کو بھی مذہبی خدمات سے الگ کر دینے کا قاعدہ نافذ کیا جائے تو شاید چرچ کے

کو عطا کیا۔ مگر ان میں سے اکثر لوگ فاسق ہیں

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ سے ڈرو اور اس کے رسول (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) پر ایمان لاؤ،[۵۵] اللہ

خانقاہوں میں کوئی لڑکا تک باقی نہ رہے۔" قرونِ متوسطہ کے مصنفین کی کتابیں اِن شکایتوں سے بھری ہوئی ہیں کہ راہبات کی خانقاہیں بداخلاقی کے چکلے بن گئی ہیں۔ اُن کی چار دیواریوں میں نوزائیدہ بچوں کا قتل عام ہو رہا ہے۔ پادریوں اور چرچ کے مذہبی کارکنوں میں محرمات تک سے ناجائز تعلقات اور خانقاہوں میں خلاف وضع فطری جرائم تک پھیل گئے ہیں، اور کلیساؤں میں اعترافِ گناہ (Confession) کی رسم بدکرداری کا ذریعہ بن کر رہ گئی ہے۔

ان تفصیلات سے صحیح طور پر اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید یہاں رہبانیت کی بدعت ایجاد کرنے اور پھر اس کا حق ادا نہ کرنے کا ذکر کر کے مسیحیت کے کس بگاڑ کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

۵۵ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ یہاں یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کا خطاب ان لوگوں سے ہے جو حضرت عیسیٰ پر ایمان لائے ہوئے تھے۔ ان سے فرمایا جا رہا ہے کہ اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لاؤ، تمہیں اس پر دُہرا اجر ملے گا، ایک اجر ایمان برعیسیٰؑ کا اور دوسرا اجر ایمان بر محمدؐ کا۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ یہ خطاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والوں سے ہے۔ ان سے ارشاد ہو رہا ہے کہ تم محض زبان سے آپ کی نبوت کا اقرار کر کے نہ رہ جاؤ، بلکہ صدقِ دل سے ایمان لاؤ اور ایمان لانے کا حق ادا کرو۔ اِس پر تمہیں دُہرا اجر ملے گا۔ ایک اجر کفر سے اسلام کی طرف آنے کا، اور دوسرا اجر اسلام میں اخلاص اختیار کرنے اور اس پر ثابت قدم رہنے کا۔ پہلی تفسیر کی تائید سورۂ قصص کی آیات ۵۲ تا ۵۴ کرتی ہیں اور مزید برآں اس کی تائید حضرت ابوموسیٰ اشعری کی یہ روایت بھی کرتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، تین آدمی ہیں جن کے لیے دُہرا اجر ہے۔ ان میں سے ایک ہے رجل من اھل الکتاب اٰمن بنبیّہ واٰمن بمحمدٍ "اہلِ کتاب میں سے وہ شخص جو اپنے سابق نبی پر ایمان رکھتا تھا اور پھر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر بھی ایمان لے آیا" (بخاری و مسلم)۔ دوسری تفسیر کی تائید سورۂ سبا کی آیت ۳۷ کرتی ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ مومنین صالحین کے لیے دوگنا اجر ہے۔ دلیل کے اعتبار سے دونوں تفسیروں کا وزن مساوی ہے۔ لیکن آگے کے مضمون پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ دوسری تفسیر ہی اس مقام سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے۔ بلکہ درحقیقت اِس سورت کا پورا مضمون از اوّل تا آخر اسی تفسیر کی تائید کرتا ہے۔ شروع سے اِس سورت

تمہیں اپنی رحمت کا دُہرا حصّہ عطا فرمائے گا اور تمہیں وہ نور بخشے گا جس کی روشنی میں تم چلو گے،[۵۶] اور تمہارے قصور معاف کر دے گا،[۵۷] اللہ بڑا معاف کرنے والا اور مہربان ہے۔ (تم کو یہ روش اختیار کرنی چاہیے) تاکہ اہلِ کتاب کو معلوم ہو جائے کہ اللہ کے فضل پر ان کا کوئی اجارہ نہیں ہے، اللہ کا فضل اس کے اپنے ہی ہاتھ میں ہے، جسے چاہتا ہے عطا فرماتا ہے، اور وہ بڑے فضل والا ہے۔ ع

کے مخاطب وہی لوگ ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار کر کے داخلِ اسلام ہوئے تھے، اور پوری سورت میں انہی کو یہ دعوت دی گئی ہے کہ وہ محض زبان کے مومن نہ بنیں بلکہ اخلاص کے ساتھ سچے دل سے ایمان لائیں۔

[۵۶] یعنی دنیا میں علم و بصیرت کا وہ نور عطا فرمائے گا جس کی روشنی میں تم کو قدم قدم پر صاف نظر آتا رہے گا کہ زندگی کے مختلف معاملات میں جاہلیت کی ٹیڑھی راہوں کے درمیان اسلام کی سیدھی راہ کونسی ہے۔ اور آخرت میں وہ نور بخشے گا جس کا ذکر آیت ۱۲ میں گزر چکا ہے۔

[۵۷] یعنی ایمان کے تقاضے پورے کرنے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود بشری کمزوریوں کی بنا پر جو قصور بھی تم سے سرزد ہو جائیں ان سے درگزر فرمائے گا، اور وہ قصور بھی معاف کرے گا جو ایمان لانے سے پہلے جاہلیت کی حالت میں تم سے سرزد ہوئے تھے۔

ضروری اعلان

ماہنامہ "ترجمان القرآن" از مئی ۶۵ء تا جولائی ۶۵ء ۳ شمارے درکار ہیں۔ اگر کوئی صاحب فروخت کرنا چاہیں تو حسبِ ذیل پتہ پر خط لکھ کر دام طے کر کے بھجوا دیں۔

پتہ

ابو منظور شیخ احمد صاحب فاضل۔ دِیگلور ضلع ناندیڑ (دکن)

اسلامی قانونِ تعزیرات

تعزیر

ڈاکٹر عبد العزیز عامر

ترجمہ: معروف شاہ شیرازی

(۴)

اس سے قبل ہم نے اُن جرائم کا تذکرہ کیا ہے جن کی سزا خود شارع کی طرف سے مقرر ہے، اور وہ چند خاص جرائم ہیں۔ ان کے علاوہ جو جرائم بھی ہیں شارع کی جانب سے ان کے لیے کوئی خاص سزا متعین نہیں کی گئی۔ ان جرائم پر مختلف سزائیں دی جا سکتی ہیں، جنہیں تعزیرات کہا جاتا ہے۔

تعزیر باب تفعیل کا مصدر ہے اور عزر سے نکلا ہے، جس کے معنی روکنے اور منع کرنے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے عَزَّرَ فُلَانٌ اَخَاہُ، یعنی اس نے اپنے بھائی کی مدد کی۔ قرآن کریم میں بھی ہے۔ "تُعَزِّرُوْہُ وَتُوَقِّرُوْہُ" رسول کی مدد کرو اور اُسے بزرگ سمجھو" (الفتح: ۹)۔ نیز کہا جاتا ہے، عَزَّرْتُہٗ یعنی میں نے اس کی عزت کی، نیز اس معنی میں بھی کہ میں نے اس کی تادیب کی۔ تو اس طرح یہ مادہ اسمائے اضداد میں سے ہو جاتا ہے۔ یہ توقیر کے معنی میں اس لیے استعمال ہوتا ہے کہ جب کوئی فرد سزا کی وجہ سے جرائم اور بُرے افعال سے باز آجاتا ہے، تو وہ خود بخود باوقار ہو جاتا ہے۔ اس سزا کو تعزیر صرف اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ مجرم کو ارتکابِ جرم سے روکتی ہے یا، اگر وہ ایک دفعہ ارتکاب کر کے سزا پاتا ہے، تو دوبارہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کرتا۔ فقہاء تعزیر کی تعریف یوں کرتے ہیں: "یہ ایک غیر مقرر سزا ہے جو بطور حقِ باری تعالیٰ، یا بطور حقِ انسان اُن جرائم پر واجب ہوتی ہے جن کے بارے میں حدود اور کفارات متعین نہ ہوں۔" تادیب، اصلاح اور جرائم سے باز رکھنے کے لحاظ سے یہ حدود کے مماثل ہے۔[1]

---

[1] السرخسی ج ۹ ص ۳۶ ۔ فتح القدیر ج ۴ ص ۱۱۹ ۔ شرح الکنز للزیلعی، ج ۳ ص ۲۰۷ ۔ سُبل السلام شرح بلوغ المرام ۳

کیا تعزیر مقررہ سزاؤں کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے؟ فقہاء تعزیر کی تعریف میں یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ کسی ایسی معصیت پر بطور سزا ہوتی ہے جس کے بارے میں حد یا کفارہ مقرر نہیں ہے۔ اس تعریف کی وجہ یہ قرار دی جا سکتی ہے کہ حد، قصاص اور کفارہ وہ سزائیں ہیں جنھیں شارع نے بعض مخصوص جرائم کے لیے مقرر کر دیا ہے۔ اور جب ایک فعل کے لیے ایک خاص سزا مقرر کر دی گئی ہو تو مفروضہ یہی ہوگا کہ اس کے بعد تعزیر (یعنی غیر مقرر سزا) کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن ذہن میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ آیا شرعی لحاظ سے مقررہ سزاؤں کے ساتھ ساتھ تعزیرات کا نفاذ بھی جائز ہے یا نہیں؟

حد اور قصاص کے ساتھ تعزیر: فقہاء کے اقوال کے گہرے مطالعے سے ایسے کثیر شواہد ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حدود و قصاص کے ساتھ تعزیر جمع ہو سکتی ہے۔ حنفیہ کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے کہ وہ غیر شادی شدہ زانی کی جلاوطنی کو حد کا جز نہیں سمجھتے بلکہ ان کے نزدیک حد صرف سو کوڑے ہے جس کا ذکر قرآن کریم میں آیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ حد کے ساتھ ایسے زانی کی جلاوطنی کے اضافہ کو بھی جائز سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک بھی سو کوڑے مارنے کے بعد زانی کو جلاوطن کیا جا سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بطور تعزیر یہ جائز ہے بشرطیکہ اس میں مصلحت ہو۔

معین الحکام میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث نقل کی گئی ہے کہ آپ نے شارب خمر کو کوڑے لگوانے کے بعد صحابہ کو حکم دیا کہ اسے ملامت کریں اور شرم دلائیں۔ اس پر صحابہ اسے کہنے لگے: "تجھے خدا کا خوف نہیں؟ تو اللہ سے نہیں ڈرتا؟ تجھے رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی شرم نہ آئی"۔ ظاہر ہے کہ یہ ملامت حد پر اضافہ ہے اور یہ تعزیر ہی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اس سے بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ حدود کے ساتھ تعزیر جمع ہو سکتی ہے۔[۱]

تبصرۃ الحکام میں مالکیہ کا یہ مسلک درج ہے کہ جو شخص عمداً کسی کو زخمی کرے گا اس سے قصاص لیا جائیگا اور اس کے ساتھ اسے تادیبی سزا بھی دی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ بھی قتلِ نفس سے کم درجے کی

۵- ج ۴ ص ۹۴۔ کشاف القناع عن متن الاقناع ج ۴، ص ۷۲ اور اس کے بعد۔ الاحکام السلطانیہ الماوردی ص ۲۲۴۔ نہایۃ المحتاج الی شرح المنهاج، ج، ص ۱۸۲ اور اس کے بعد، طبع ۱۹۴۲ء۔ الاحکام السلطانیہ، ص ۲۶۳۔

۱ معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام ص ۱۸۹۔

مضرت رسانی میں قصاص کے ساتھ تعزیر کے اجتماع کو جائز سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قصاص تو اس کے جرم کی سزا ہے جو مضرت رسیدہ شخص کا حق ہے۔ اور تعزیر تہذیبِ نفس اور اصلاحِ حال کے لیے ہے جو معاشرے کا حق ہے۔ ہاں یہ استدلال اس وقت درست معلوم نہیں ہوتا جب جرم قتل عمد کا ہو۔ کیونکہ اس کی سزا موت ہوتی ہے اور مجرم کو سزائے موت دینے کے بعد تعزیر کا محل ہی باقی نہیں رہتا۔ البتہ اُس وقت تعزیر جائز ہوتی ہے جب کسی وجہ سے قصاص نہ لیا جا سکے، تاکہ مجرم ہر قسم کی سزا سے بچ نہ نکلے۔ حنفیہ کی طرح مالکیہ کے ہاں بھی اجرائے حد کے بعد شاربِ خمر کو قولی تعزیر دی جا سکتی ہے۔ ان کا استدلال بھی اُس حدیث سے ہے جس کا بیان ابھی ابھی حنفیہ کے مسلک کے ذکر کے دوران ہوا۔[1]

امام شافعیؒ کا مسلک یہ بیان کیا گیا ہے کہ جن جرائم میں "حد" نہیں ہے اُن میں تعزیر ہے۔ اور اس سے مُراد یہ ہے کہ تعزیر کے دائرہ میں وہ تمام جرائم داخل ہیں جن میں قتل سے کم تر کسی ایسے فعل کا ارتکاب کیا گیا ہو جس سے انسانی جسم کو نقصان پہنچتا ہو اور اس پر قصاص واجب ہوتا ہو، مثلاً عمداً اعضائے بدن کاٹ دینا وغیرہ۔ اس مفہوم کے اعتبار سے تعزیر قتلِ نفس سے کم درجے کے جسمانی مضرت رسانی کے جرائم میں قصاص کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک تعزیر، حد کے ساتھ بھی جمع ہو سکتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ وہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد کٹے ہوئے ہاتھ کو دن کے ایک مختصر وقت کے لیے اُس کے گلے میں لٹکانا جائز سمجھتے ہیں تاکہ اس کی سزا زیادہ عبرت انگیز ہو۔ نیز وہ شراب نوشی کی حد میں چالیس کوڑوں سے زیادہ دُرّے مارنا جائز سمجھتے ہیں اور یہ بھی حد کے ساتھ تعزیر کا اجتماع ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شراب نوشی کی حد صرف چالیس کوڑے ہے لہٰذا اس پر جو زیادتی بھی ہوگی وہ تعزیر ہوگی۔ ابن عبدالسلام نے حد کے ساتھ تعزیر کے اجتماع کی ایک عجیب مثال بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "جو شخص روزے سے ہو کر، حالتِ اعتکاف میں، خانہ کعبہ کے اندر، اپنی ماں سے زنا کا ارتکاب کرے تو اس پر حد بھی جاری کی جائے گی اور اس کے ساتھ یہ حکم بھی دیا جائے گا کہ وہ ایک غلام آزاد کرے، ایک اونٹ کی قربانی دے، اور اس کے بعد اسے کوئی تعزیری سزا دینا بھی ضروری

---

[1] تبصرۃ الحکام، ابن فرحون، علی ہامش فتح العلی المالک، ج ۲، ص ۳۶۶، ۳۶۷۔ مواہب الجلیل، ج ۶، ص ۳۲۰۔ التشریع الجنائی الاسلامی، استاذ عبدالقادر عودہ، ص ۱۳۰

ہوگا، کیونکہ اس نے قطع رحم اور خانہ کعبہ کی بے حرمتی جیسے شدید جرم کا ارتکاب کیا ہے[۱]۔ لیکن اس عجیب وغریب مثال کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں تعزیر جرم زنا کی وجہ سے نہیں ہوگی بلکہ دوسرے جرائم کی وجہ سے ہوگی، جن کا ذکر خود ابن عبدالسلام کے کلام میں موجود ہے، یعنی قطع الرحم اور خانہ کعبہ کی شدید بے حرمتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہ قابلِ تعزیر جرائم ہیں[۱]۔

امام احمد کے نزدیک بھی یہ جائز ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کا کٹا ہوا ہاتھ اس کے گلے میں لٹکا دیا جائے۔ حنابلہ اس سلسلہ میں فضالہ بن عبید کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک چور کو پیش کیا گیا، اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور اس کے بعد حکم دیا گیا کہ اس کے کٹے ہوئے ہاتھ کو اس کے گلے میں لٹکا دیا جائے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی اپنے دورِ خلافت میں اس پر عمل کیا ہے۔ نیز یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اس میں مجرم کے لیے مزید زجر و توبیخ ہے۔ اس کو تعزیر اس بنا پر قرار دیا جائیگا کہ یہ اس جرم کی مقررہ سزا یعنی قطع ید سے زائد ایک سزا ہے[۲]۔

اس پوری بحث کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ شریعت میں تعزیری سزا عموماً ان جرائم پر دی جاتی ہے جن میں کوئی مقررہ سزا نہیں ہوتی۔ یہ تو ہے بنیادی اصول۔ لیکن اسلامی قانون میں کوئی چیز ایسی بھی نہیں ہے جو تعزیر کو مقررہ سزا کے ساتھ جمع ہونے سے روکتی ہو جبکہ مقررہ سزا کے ساتھ ساتھ تعزیری سزا دینے میں مصلحت ہو۔ کیونکہ تعزیر کا دارومدار مصلحت پر ہے۔ تاہم یہ پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ جو مقررہ سزائیں سزائے موت کی شکل میں ہوں، مثلاً قتلِ عمد میں قصاص، تو ان کے ساتھ تعزیر کا جواز محلِ نظر ہے۔ کیونکہ جب سزائے موت کی وجہ سے مجرم کی زندگی کا خاتمہ ہی ہونے والا ہو تو اس شکل میں اس کو قتل سے پہلے تعزیری سزا دینا اس کی سزا کو خواہ مخواہ بھیانک بنا دیتا ہے اور شارع حکیم کے مقاصد کے ساتھ اس کا کوئی جوڑ نظر نہیں آتا۔

تعزیر اور کفارہ فقہاء کی ایک کثیر تعداد اس بات کی قائل ہے کہ کفارہ کے ساتھ بھی تعزیری سزا جمع ہوسکتی

---

[۱] نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج، ج ۷، ص ۱۷۲، ۱۷۳۔ اسنی المطالب، ج ۴، ص ۱۶۲۔ التشریع الجنائی الاسلامی، ص ۱۳۰، ۱۳۱۔

[۲] المغنی، ابن قدامہ، ج ۱۰، ص ۲۶۶، ۲۶۰۔

ہے[1]۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض معاصی ایسے ہوتے ہیں جن میں کفارہ اور تادیب دونوں مطلوب ہوتے ہیں۔ مثلاً کوئی احرام کی حالت میں مباشرت کرے، یا رمضان شریف میں دن کے وقت مباشرت کرے، یا جس نے بیوی سے ظہار کیا ہو وہ کفارۂ ظہار ادا کرنے سے پہلے ہی مباشرت کر بیٹھے، تو عمداً یہ افعال کرنے کی صورت میں کفارہ اور تادیب دونوں لازم آتی ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یمینِ غموس (دانستہ جھوٹی قسم) میں کفارہ کے ساتھ تعزیر بھی ضروری ہے۔ البتہ احناف یمینِ غموس میں صرف تعزیر کے قائل ہیں، کفارہ ضروری نہیں سمجھتے۔ اور جس قتل میں قصاص نہ ہو۔ مثلاً جس میں مقتول کے وارث قصاص معاف کر دیں، اس میں قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اور کفارہ مستحب ہوتا ہے۔ البتہ امام مالک کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو سو کوڑے لگائے جائیں اور ایک سال تک قید کیا جائے۔ اس طرح اس میں بھی کفارہ کے ساتھ تعزیر جمع ہو جاتی ہے[2]۔ بعض فقہاء قتل شبہ عمد میں بھی کفارے کے ساتھ تعزیر کو واجب کہتے ہیں اور ان کے اس قول کی بنا یہ ہے کہ قتل خطاء کے کفارہ کی طرح یہ کفارہ بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ یہ کفارہ محض فعل قتل کی وجہ سے نہیں بلکہ اُس جان کی وجہ سے فرض ہوتا ہے جو اس زیادتی کے نتیجے میں تلف ہو گئی، اگرچہ بجائے خود اس حرام فعل یعنی قتل شبہ عمد کی سزا الگ ہے اور اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ان لوگوں نے اپنے اس مسلک پر استدلال اس سے بھی کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے خلاف اقدامِ جرم کرے مگر اس سے کوئی چیز تلف نہ ہوئی ہو تو وہ تعزیر کا تو

---

[1] کفارہ دراصل عبادت کی ایک قسم ہے۔ اگر کفارہ کسی ایسے امر میں واجب ہو جائے جو معصیت نہ ہو تو وہ خالص عبادت ہوتا ہے۔ مثلاً جو شخص روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو تو اسے روزے کے بدلے مساکین کو کھانا کھلانا پڑتا ہے۔ لیکن اگر یہ کسی معصیت پر واجب ہو تو یہ خالص "سزا" بن جاتا ہے۔ مثلاً قتلِ خطا اور ظہار کا کفارہ۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ کفارہ عبادت اور سزا کے درمیان کی ایک چیز ہے، اسی بنا پر وہ ایسے افعال میں واجب ہوتا ہے جو خالص مباح اور خالص جرم کے درمیان کی چیز ہوتے ہیں۔ مثلاً عدالت کے حکم سے قتل کرنے والے جلاد پر کوئی کفارہ نہیں، اور قتلِ عمد کے جرم پر بھی کوئی کفارہ نہیں، البتہ قتلِ خطا میں کفارہ ہے، کیونکہ اصل فعل تو جرم نہ تھا، البتہ جس محل میں وہ فعل ہوا وہ محترم تھا۔ بعض اور لوگوں نے کفارہ کو "مال" کے مشابہ قرار دیا ہے کیونکہ کبھی جرمانہ کی طرح وہ سزا ہوتا ہے، کبھی تاوان کی طرح ایک معاوضہ ہوتا ہے جبکہ کسی مضرت کے بدلے میں کفارے کا حکم دیا گیا ہو، اور کبھی "سزا" اور "معاوضہ" دونوں جمع ہوتے ہیں۔ (المبسوط سرخسی ج ۲، ص ۸۶، التشریع الجنائی الاسلامی ص ۱۳۱)۔

[2] تبصرۃ الحکام، علی ہامش فتح العلی المالک، ج ۲ ص ۳۶۶، ۳۶۷۔ نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج، ج ۸، ص ۱۷۲، ۱۷۳۔

مستحق ہے لیکن اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ جُرم کا ارتکاب تو نہ کرے لیکن دوسرے کو مضرت پہنچ جائے تو اس صورت میں تعزیر نہ ہوگی اور کفارہ واجب ہوگا۔ نیز یہ کہ قتل شبہ عمد میں کفارہ کی وہی حیثیت ہے جس طرح روزے اور احرام کی حالت میں مجامعت کرنے والے پر کفارہ ہوتا ہے[1]۔

ان دلائل کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تعزیر کفارے کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے بشرطیکہ اس میں مصلحت ہو۔ ان دلائل کے باوجود اکثر فقہا کے ہاں مسلّمہ اصول یہی ہے کہ "تعزیر اس جُرم کی سزا ہے جس میں نہ حد واجب ہو اور نہ کفارہ"۔ (باقی)

---

[1] کشاف القناع عن متن الاقناع، ج ۴، ص ۷۲، ۳۰،

رؤیت ہلال علمِ ہیئت کے نقطۂ نظر سے

ایک اور ماہرِ فن کی تصریحات

(۲)

سوال۔ اگر رویت کی قطعی پیش گوئی نہیں کی جا سکتی تو اس کی وجہ کیا ہے؟

جواب۔ جیسا کہ گذشتہ جواب سے معلوم ہوا، رویت کی قطعی پیش گوئی صرف اُس علاقے کے لیے نہیں کی جا سکتی جو "غیر یقینی منطقے" میں پڑ رہا ہو۔ اس کا بنیادی سبب موسمی حالات اور فضائی کیفیات پر مشتمل مختلف غیر یقینی عوامل ہیں۔ چنانچہ مشرقی پاکستان جیسے کسی چھوٹے علاقے کے لیے، جو کسی ماہ غیر یقینی منطقے میں پڑ رہا ہو، رویت یا عدمِ رویت کی قطعی پیش گوئی کرنا تقریباً ناممکن ہو گا۔ ایسی پیشگوئی کے لیے مشکل بڑے علاقوں کے تعلق سے بھی اُس وقت پیش آسکتی ہے جب مثلاً منطقۂ فاصل کا ابتدائی یا شرقی نصف حصہ مغربی پاکستان یا ایران کے غربی علاقوں میں پڑے۔ جب ایسی صورت ہو گی تو مغربی پاکستان میں یا ایران میں بھی رویت ہلال کی بابت حتمی طور پر کوئی بات کہنا ناممکن ہو گا۔

سوال۔ کیا یہ صحیح ہو گا کہ رویت کے بجائے اصطلاحی نئے چاند کی پیدائش کو رمضان اور عیدین کی تاریخیں مقرر کرنے کے لیے بنیاد بنا لیا جائے؟

جواب۔ راقم الحروف کی رائے میں یہ صحیح نہیں ہو گا۔ سوال ۱ کے جواب میں اُس آیت کا ذکر کیا جا چکا ہے جس میں ہلالوں کو وقت کی نشانیاں بتایا گیا ہے اور جو عبادات کے لیے قمری مہینوں کے آغاز کی بنیاد ہیں۔ دینِ فطرت کے احکام کی طرح راقم الحروف کی رائے میں اُن سے متعلق تعینات و شرائط بھی مابعد الطبیعیاتی مصالح اور حکمتیں رکھتی ہیں۔ کیونکہ یہ بھی احکام میں شامل ہیں اور ان سے ہٹنے کی صورت میں ہم متعلقہ مابعد الطبیعیاتی اثرات سے، جو ہمارے لیے مفید ہیں، محروم ہو جاتے ہیں (اس بارے میں سوالنامہ ہذا کے جوابوں

کے ختم پر مختصر بحث کی جائے گی)۔ دوسرے یہ کہ جیسا کہ گزشتہ جوابوں میں بھی بتایا جا چکا ہے، رویت کے لیے "غیر یقینی منطقۂ فاصل" ایک نسبتہً محدود علاقہ ہوتا ہے جس کی بعض مرتبہ عملاً کوئی اہمیت بھی نہیں ہوتی (ملاحظہ ہو جواب ۱۰)۔ لہٰذا ایک مختصر سے علاقے میں نیا چاند دیکھنے کے مناسب انتظامات کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کے بجائے آغازِ ماہ کے تعین کے لیے ہلالوں کی رویت کے اصول کو بدلنا درست نہیں معلوم ہوتا۔ تیسرے یہ کہ اگر فلکیاتی نئے چاند کو آغازِ ماہ کی بنیاد بنا لیا جائے تو اس کے اطلاق کے لیے بھی وقت کی کوئی معیاری نوبت قائم کرنا ہوگی اور اگر تصور یہ ہے کہ اس طرح سارے عالم میں قمری تاریخیں یکساں ہو سکیں گی تو یہ تصور بھی پورا نہیں ہوگا۔ یہ بات کچھ وضاحت طلب ہے۔ مختلف تقویموں میں تاریخ یا 'دن' کے آغاز کے لیے (جس میں دن اور رات دونوں شامل ہوتے ہیں) کوئی نہ کوئی حدِ فاصل یا معیاری نوبت مقرر کی گئی ہے۔ مثلاً اسلامی تقویم میں 'دن' غروبِ آفتاب سے غروبِ آفتاب تک شمار ہوتا ہے۔ ہندو تقویم میں 'دن' طلوعِ آفتاب سے طلوعِ آفتاب تک شمار ہوتا ہے۔ اور دورِ حاضر میں 'دن' ہر جگہ رات کے بارہ بجے سے شروع ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر ہم فلکیاتی نئے چاند ہی کو بنیاد بنائیں تو اسلامی تقویم کے عملدرآمد کے مطابق ہمیں اس کے لیے بھی معیاری نوبت غروبِ آفتاب ہی کے وقت کو بنانا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسا آغازِ ماہ اُس علاقے سے ہوگا جہاں غروبِ آفتاب کے وقت تک یا اس سے پہلے کرۂ قمر فلکیاتی نئے چاند کی منزل پر پہنچ جائے۔ اس صورت میں بھی دنیا کے مختلف مقامات کے لیے بالکل اُسی طرح جیسے رویتِ ہلال کے تحت ہوتا ہے، دو قمری تاریخیں ہوں گی یہی صورت اُس وقت بھی ہوگی جب فلکیاتی نئے چاند کے اطلاق کے لیے معیاری نوبت غروبِ آفتاب کے بجائے طلوعِ آفتاب کو قرار دیا جائے۔ زمین کی گولائی کی بنا پر اس صورتِ حال سے مفر نہیں۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ کوئی خاص خطِ فاصل متعین نہ کیا جائے اور محض فلکیاتی نئے چاند کا وقت پیشِ نظر رکھا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جب نیا ماہ یا نئی قمری تاریخ شروع ہوگی تو کسی جگہ صبح کے دس بجے ہوں گے، کسی جگہ دوپہر کے بارہ بجے کا وقت ہوگا اور اسی طرح دوسرے مقامات پر سہ پہر کے مختلف اوقات ہوں گے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مثلاً کسی جگہ دن کے دو بجے تک رمضان کی ۳۰ تاریخ ہوگی اور دو بجے سے شوال کی پہلی تاریخ شروع ہوگی۔ اس صورت میں آخری روزے کا کیا ہوگا؟ اگر یہ طے کیا جائے کہ ایسے تمام مقامات کے لیے جہاں کرۂ قمر فلکیاتی اصطلاح کا نیا

چاند واقع ہونے کی نوبت پر دن کے کسی وقت بھی پہنچے، صبح ہی سے یا گذشتہ شام سے آغازِ ماہ قرار دیا جائے تو پھر مُجرّد فلکیاتی نئے چاند کی بنیاد کہاں باقی رہی ؟ اور یہ آخر شریعت کے کس حکم کی پابندی ہوگی ؟

فلکیاتی نئے چاند کو آغازِ ماہ کی بنیاد قرار دینے سے پاکستان کے لیے ایک خصوصی مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر ہلال آغازِ ماہ کی بنیاد ہو تو ممکن ہے کہ کسی ماہ خطِ رویت کی ابتدا مغربی پاکستان سے ہونے پر، کسی اجتہاد کے تحت مشرقی پاکستان میں بھی نئے ماہ کا آغاز قرار دیا جا سکے۔ کیونکہ یہ صورت بہرحال نئے چاند کے اس برِصغیر کے ایک حصے میں دکھائی دینے کی ہوگی اور دوسرے حصوں کے لیے وہ دکھائی دینے کی منزل کے قریب پہنچ چکا ہوگا۔ لیکن اگر بنیاد فلکیاتی نیا چاند ہو اور کرۂ قمر کسی شام کو مغربی پاکستان کے انتہائی غربی حصے میں مغرب کے بالکل قریب فلکیاتی نئے چاند کی نوبت پر پہنچے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مشرقی پاکستان میں وہ غروبِ آفتاب کے وقت فلکیاتی نئے چاند کی منزل پر بھی نہیں پہنچا ہوگا بلکہ غروبِ آفتاب سے پہلے غروب ہو چکا ہوگا۔ اس صورت میں مغربی اور مشرقی پاکستان کے درمیان قمری تاریخوں کی یکسانیت قائم رکھنے کا کوئی سوال باقی نہیں رہے گا۔

سوال ۱۳: کیا یہ صحیح ہوگا کہ اصطلاحی نئے چاند کی پیدائش کے وقت سے حساب لگا کر پیشگی یہ طے کر لیا جائے کہ ہلال فلاں تاریخ کو طلوع ہوگا بلالحاظ اس کے کہ اس تاریخ کو عملاً رویت ہو یا نہ ہو؟ بہ الفاظ دیگر کیا اس کا امکان ہے کہ ہلال کے طلوع کی جس روز پیش گوئی کی گئی ہے اس روز واقعی رویتِ ہلال نہ ہو سکے گی ؟

جواب۔ اس سوال کی بابت بھی راقم الحروف کی رائے یہ ہے کہ یہ صورت درست نہیں ہوگی کیونکہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ ہم کسی علاقے کے لیے رویتِ ہلال کی پیش گوئی کریں اور وہاں حقیقتہً رویت نہ ہو۔ اس صورتِ حال سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اسلامی ملکوں کی حکومتوں یا مذہبی اداروں کو چاہیے کہ جس طرح وہ اپنے دیگر مذہبی امور کا انتظام و انصرام کرتے ہیں اسی طرح کم از کم تین اہم قمری مہینوں، یعنی رمضان، شوال اور ذی الحجہ کے نئے چاند دیکھنے کے مناسب انتظامات کرائیں۔ یہاں وہ تین باتیں واضح طور پر ذہن میں رکھنی چاہییں: (۱) کسی بھی مہینے اُس علاقے کا آسانی سے تعین کیا جا سکتا ہے جہاں رویتِ ہلال کا غیر یقینی منطقہ پڑتا ہو۔ چنانچہ یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ ہر ماہ تمام اسلامی ملکوں کو یہ انتظامات کرنا ہوں گے

بلکہ صرف اُس علاقے میں ایسا انتظام کرنا ہوگا جہاں غیر یقینی منطقہ واقع ہو رہا ہو۔ (ب) کسی ملک کے ایک علاقے میں رویت ہو تو اس کا اطلاق چونکہ سارے ملک پر ہوتا ہے اس لیے بعض مہینوں میں یہ علاقہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کسی نسبتہً بڑے ملک کے لیے یقین کے ساتھ رویت کی پیش گوئی کی جا سکے۔ اس صورت میں کسی جگہ بھی کوئی خاص انتظام کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی بلکہ عمل درآمد یہ ہو سکے گا کہ زیرِ نظر ملک کے مشرق میں رویت متصور نہیں ہوگی اور حقیقتہً بھی نہیں ہوگی اور اس ملک کے مغرب میں ہر جگہ نیا چاند دکھائی دے گا۔

(ج) بعض مہینے ایسے بھی ہوں گے کہ جب رویت یقینی طور پر انڈونیشیا میں یا اس کے مشرق میں ہو جائے گی چنانچہ عالمِ اسلام میں ہر جگہ نیا چاند دکھائی دیگا اور اس صورت میں کسی اسلامی ملک میں بھی مذکورہ انتظامات کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔ اس سے واضح ہؤا کہ یہ انتظامات نہ ہر ماہ کرنے ہوں گے، نہ ہر ملک میں کرنے ہوں گے اور نہ اتنے وسیع پیمانے پر کرنے ہوں گے کہ ناممکن العمل ہوں۔

سوال ۱۴: کیا سطحِ سمندر سے بلندی یا عرض بلد کے فرق سے رویت پر کوئی اثر پڑ سکتا ہے۔

اگر پڑ سکتا ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے؟

جواب: سطحِ سمندر سے بلندی اور عرض البلد کے فرق سے رویت پر اثر پڑ سکتا ہے۔ سطحِ سمندر سے بلندی (خصوصاً جبکہ کوئی مقام سمندر سے دور بھی ہو، اس معنی میں رویتِ ہلال کے لیے کم سازگار ہو سکتی ہے کہ جہاں فضا خشک ہو یعنی اس میں نمی یا آبی بخارات نہ ہوں یا بہت کم ہوں اور جہاں بادپیمائی دباؤ

(BAROMETRIC PRESSURE) کم ہو جیسا کہ بلند مقامات پر ہوتا ہے، وہاں انعطافِ نور (REFRACTION OF LIGHT) کا مظہر اُفق کے قریب کسی جرمِ فلکی کے دیکھے جانے کے لیے کم سازگار ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی مقام کی بلندی، بشرطیکہ اس کے اطراف میں پہاڑ یا ایسی ہی دوسری رکاوٹیں نہ ہوں رویت کے لیے حالات کو کچھ سازگار بھی بنا سکتی ہے۔ ان دونوں پہلوؤں کا موازنہ ہر مقام کی اپنی جائے وقوع اور جغرافیائی ماحول کے لحاظ سے کرنا ہوگا۔ رہے وہ مقامات جو ساحلِ سمندر پر واقع ہوں، تو وہ بڑھے ہوئے بادپیمائی دباؤ اور آبی بخارات کی وجہ سے انعطافِ نور کی بڑھی ہوئی شرح کی بنا پر رویتِ ہلال کے لیے زیادہ سازگار ہو سکتے ہیں۔

عرض البلد کے فرق سے بھی رویت متاثر ہو سکتی ہے کیونکہ اس فرق کی بنا پر ایک ہی طول البلد لیکن مختلف عرض البلد والے مقامات پر طلوع و غروبِ آفتاب کے اوقات میں فرق پڑے گا اور اس چیز پر موسموں کی تبدیلی اثر انداز ہوگی۔ موسم گرما میں عرض البلد کے بڑھنے کے ساتھ طلوع آفتاب جلد اور غروبِ آفتاب دیر میں ہوتا ہے اور موسم سرما میں صورتِ حال اس کے برعکس ہوتی ہے، یعنی عرض البلد کے بڑھنے پر طلوعِ آفتاب دیر میں اور غروب جلد ہوتا ہے۔ موجودہ بحث میں چونکہ ہمیں رویتِ ہلال سے سروکار ہے اس لیے صرف غروبِ آفتاب کے اوقات پر غور کرنا کافی ہوگا۔ اس نوبت پر یہ رعایت بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ مختلف عرض البلدوں پر غروبِ آفتاب کے اوقات میں، فی درجہ عرض البلد فرق کی شرح، مختلف موسموں میں مختلف ہوتی ہے یعنی یہ فرق گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔ جاڑوں اور گرمیوں میں یہ فرق زیادہ ہوتا ہے اور درمیانی موسموں میں بہت کم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بعض تاریخیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ جن میں عرض البلد کے چند درجوں کا فرق طلوع و غروب پر اثر انداز نہیں ہوتا یا بہت کم اثر انداز ہوتا ہے۔ یہ تاریخیں مارچ اور ستمبر کی ۲۱، ۲۲ کے آس پاس ہوتی ہیں۔ عرض البلد کی تبدیلی سے غروبِ آفتاب کے اوقات میں فرق کا یہ پہلو قابلِ غور ہے کہ عرض البلد کے وہ درجات جو خطِ استوا سے زیادہ دُور ہیں (مثلاً ۵۵ تا ۶۰ درجے عرض البلد شمالی یا جنوبی)، وہاں نسبتہً قریب کے درجات (مثلاً ۲۵ تا ۳۰ درجے عرض البلد شمالی یا جنوبی) کے مقابلے میں غروبِ آفتاب کے وقت کے درمیان فی درجہ فرق زیادہ تیزی سے بڑھتا ہے۔ مثال کے طور پر جاڑوں میں ۲۰، ۲۲ دسمبر کے آس پاس، ۲۵ درجے عرض البلد شمالی (جو کراچی کا عرض البلد ہے) اور ۳۰ درجے عرض البلد شمالی (جو تقریباً کوئٹہ کا عرض البلد ہے) کے درمیان غروب آفتاب میں فرق ۱۰، ۱۱ منٹ کا ہوتا ہے یعنی کوئٹہ میں غروب آفتاب ۱۰، ۱۱ منٹ جلد ہو جاتا ہے۔ (واضح ہو کہ کراچی اور کوئٹہ ایک ہی طول البلد پر واقع ہیں)۔ اسی طرح گرمیوں میں، مئی اور جولائی کی ۲۲ تاریخ کے آس پاس، کراچی کے مقابلے میں کوئٹہ پر غروب ۱۰ منٹ دیر میں ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بالمقابل ۵۵ اور ۶۰ درجے عرض البلد کے درمیان جاڑوں میں، ۲۲ دسمبر کے آس پاس، غروبِ آفتاب کے وقت میں تقریباً ۴۰ منٹ کا فرق ہوتا ہے یعنی ۵۵ درجے کے مقابلے میں ۶۰ درجے عرض البلد پر غروبِ آفتاب ۴۰ منٹ پہلے ہو جاتا ہے اور گرمیوں

ہیں، مئی اور جولائی کی ۲۲ تاریخ کے آس پاس، ۵۵ درجے کے مقابلے میں ۶۰ درجے عرض البلد پر غروب ۳۶ منٹ دیر سے ہوتا ہے۔ مارچ اور ستمبر کی ۲۱، ۲۲ تاریخ کے آس پاس ۲۵ اور ۳۰ درجے عرض البلد کے درمیان غروب آفتاب میں وقت کا کوئی فرق نہیں ہوتا جبکہ ۵۵ اور ۶۰ درجے کے درمیان غروب آفتاب کے وقت میں فرق صرف ۴ منٹ کا ہوتا ہے۔ ان تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ کسی شام کو میلِ قمری کا درجہ بھی پیشِ نظر رکھنا ہو گا تاکہ اسی کے مطابق ہلال کے غروب کے وقت تک رویت کے امکان کا حساب یا اندازہ لگایا جا سکے۔

عرض البلد کی تبدیلی، غروبِ آفتاب کے اوقات میں مذکورۂ بالا فرق کے علاوہ، میلِ قمر کے نقطۂ نظر سے اُس وقت نمایاں طور پر اثر انداز ہو گی جب مَیلِ قمری مخالف سمت میں ہو، یعنی نصف کرۂ جنوبی کے لیے میلِ قمر شمالی یا نصف کرۂ شمالی کے لیے میلِ قمر جنوبی ہو۔ مَیلِ سیارگان (PLANETARY DECLINATIONS) کے درجات، زمین کے مماثل عرض البلد کے درجات سے سمت الراس پر واقع ہوتے ہیں۔ اس طرح کسی تقویمِ فلکی کے اندراجات کو دیکھ کر یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ کسی شام کو مَیلِ قمری زمینی عرض البلد کے کن درجات کے لیے زیادہ سازگار ہے اور کون سے مقامات رویتِ ہلال کے نسبتہً کم امکانات رکھتے ہیں۔

عرض البلد کے فرق سے مختلف موسموں میں جھٹ پٹے کی روشنی کا دورانیہ بھی کم و بیش ہوتا رہتا ہے جو رویتِ ہلال پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ یہاں رویتِ ہلال کی بنیادی سائنسی شرط کی وضاحت ضروری ہے، اور وہ یہ ہے کہ کسی شام کو نیا چاند اس وقت نظر آئے گا جب اس کی چمک جھٹ پٹے کی روشنی سے بڑھ جائے۔ کیونکہ کسی روشن پس منظر پر دُور کی کوئی چمکدار چیز اُسی وقت نظر آئے گی جب اس کی چمک، اپنے پس منظر کی روشنی سے بڑھ جائے۔ اسی چیز کو یُوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب تک ہلال کے پس منظر کا افق، جھٹ پٹے کی روشنی کی بنا پر، نئے چاند سے زیادہ روشن ہو گا اس وقت تک ظاہر ہے کہ رویت نہیں ہو سکے گی۔ اس کے لیے افق کی روشنی کا اتنا مدھم پڑ جانا ضروری ہے کہ ہلال کی چمک نمایاں ہو سکے۔ چنانچہ رویتِ ہلال کے لیے محض یہ دلیل کافی نہیں ہے کہ اگر کسی شام کو نیا چاند غروبِ

آفتاب کے بعد اُفق سے کچھ اُونچا ہو تو اسے لازماً نظر آنا چاہیے۔

جھُٹ پٹے کی روشنی کو سائنسی طور پر تین حصّوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ مجموعی طور پر یہ روشنی اُس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک آفتاب اُفق سے عموداً ۱۸ درجے نیچے نہ چلا جائے۔ اور عرض البلد کے اختلاف سے مختلف موسموں میں آفتاب کو اُفق سے عموداً ۱۸ درجے نیچے پہنچنے کے لیے مختلف اوقات درکار ہوتے ہیں۔ چنانچہ مختلف عرض البلدوں پر جھُٹ پٹے کی روشنی کی مدت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ خطِ استوا پر جھُٹ پٹے کا مجموعی دوران ۷۲ منٹ (تقریباً سوا گھنٹہ) ہوتا ہے، کیونکہ وہاں آفتاب عمودی طور پر غروب ہوتا ہے اور زمین کی محوری حرکت جو ۴ منٹ فی درجہ (طول البلد) ہوتی ہے اس کی بنا پر آفتاب کو اُفق سے ۱۸ درجے نیچے جانے میں ۱۸ × ۴ = ۷۲ منٹ لگتے ہیں۔ لیکن بڑھتے ہوئے شمالی یا جنوبی عرض البلدوں پر، خصوصاً موسمِ گرما میں، آفتاب کے اُفق سے نیچے جانے کا خط ترچھا ہوتا ہے، چنانچہ اسے اُفق سے عموداً ۱۸ درجے نیچے ہونے میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ اس سبب سے ان مقامات پر جھُٹ پٹے کی روشنی زیادہ دیر تک رہتی ہے جس کا دوران عرض البلد کے درجات پر منحصر ہوتا ہے۔

جھُٹ پٹے کی مجموعی روشنی کی تقسیم حسبِ ذیل ہے: اس کا پہلا حصّہ وہ ہے جو آفتاب کے اُفق سے عموداً ۶ درجے نیچے پہنچنے تک باقی رہتا ہے۔ اسے انگریزی اصطلاح میں (CIVIL TWILIGHT) کہتے ہیں اور یہ مسلّمہ طور پر اتنی تیز ہوتی ہے کہ اگر ہلال اور آفتاب کے درمیان ۶ درجے یا اس سے کم کا فرق ہو تو چاند کے دکھائی دینے کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا۔ جھُٹ پٹے کی روشنی کا دوسرا حصّہ وہ ہوتا ہے جب آفتاب اُفق کے نیچے عموداً ۶ درجے سے ۱۲ درجے تک کے فصل پر ہو۔ اسے اصطلاح میں (NAUTICAL TWILIGHT) یا بحری جھُٹ پٹے کی روشنی کہتے ہیں کیونکہ یہ کھُلے سمندروں پر ہی ملحوظ رکھی جاتی ہے۔ جھُٹ پٹے کی روشنی کا آخری حصّہ وہ ہوتا ہے جب آفتاب، اُفق سے عموداً ۱۲ درجے سے ۱۸ درجے تک کے فصل پر ہو۔ چونکہ اس روشنی کا دوران مختلف موسموں میں، عرض البلد کے اختلاف کی بنا پر کم و بیش ہوتا رہتا ہے اس لیے ایک ہی طول البلد لیکن مختلف عرض البلد والے مقامات پر رویتِ ہلال اس روشنی سے مختلف طور پر متاثر ہو گی۔

سوال ۱۵۔ کیا پندرھویں رات کا چاند ہمیشہ غروبِ آفتاب کے بعد اُفق پر طلوع ہوتا ہے یا کبھی

اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے ؟

جواب ۔ پندرھویں رات کا چاند غروب آفتاب کے بعد افق پر طلوع ہوگا ۔ اس کے خلاف اس لیے نہیں ہوتا کہ چاند اس شکل میں جسے اصطلاحاً ماہ کامل (FULL MOON) کہتے ہیں ، رویت کے حساب سے عموماً چودھویں رات میں کسی وقت دکھائی دیتا ہے ۔ فلکیاتی طور پر ماہ کامل اُس وقت ہوتا ہے جب آفتاب اور چاند کے درمیان منطقۃ البروج (ZODIAC) کے ٹھیک ۱۸۰ درجے کا فرق ہو ، یعنی آفتاب کی نسبت سے چاند آسمان پر بالکل مخالف سمت میں ہو ۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنے کے قابل ہے کہ ہر مقام کے لیے رویت کے حساب سے ماہ کامل کا چودھویں رات کے دوران واقع ہونا ضروری نہیں ہے ۔ ظاہر ہے کہ جس وقت ماہِ کامل ہوگا اس وقت بعض مقامات پر چاند کی ۱۳ تاریخ اور بعض دوسرے مقامات پر ۱۴ تاریخ کو دن کے مختلف اوقات ہوں گے ۔ تاہم ۱۴ تاریخ گزر کر غروب آفتاب کے وقت تک چاند منطقۃ البروج پر آفتاب کے بالمقابل باقی نہیں رہتا بلکہ کچھ آگے بڑھ جاتا ہے اس لیے اُسے غروبِ آفتاب کے بعد ہی طلوع ہونا چاہیے ۔

سوال ۱۶ ۔ علم ہیئت کے حسابوں میں غلطی کے امکانات کس حد تک ہیں ؟

جواب ۔ علم ہیئت کے حسابوں میں غلطی کے امکانات نہ ہونے کے برابر ہیں لیکن رویتِ ہلال کا مسئلہ صرف علم ہیئت کے حساب پر منحصر نہیں بلکہ اس میں موسمی حالات اور فضائی کیفیات کا بھی بڑا دخل ہوتا ہے اور اس وجہ سے اس میں غیر یقینیت کا عنصر پیدا ہو جاتا ہے ۔

مزید توضیحات

رویتِ ہلال اور اس کے مطابق عمل درآمد کا مسئلہ آج کل زیادہ پیچیدہ اس لیے معلوم ہو رہا ہے کہ اسے غیر ضروری طور پر اُلجھا دیا گیا ہے اور اس مسئلے پر علمی اور سائنسی نقطۂ نظر سے غور کر کے اسے حل کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے ۔ اس بارے میں سائنسی طور پر ٹھوس تجاویز پیش کی جاسکتی ہیں اور ان میں سے بعض بنیادی باتوں پر عمل کر کے یہ انتشار دُور کیا جاسکتا ہے ۔

اس سوالنامہ کا جواب دیتے ہوئے مَیں نے سوال نمبر ۱۲ کے جواب میں دینِ فطرت کے احکام کے مابعد الطبیعیاتی پہلو کی طرف جو اشارہ کیا ہے اس کی متعدد مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں ۔ یہ خصوصیات تمام آسمانی

احکام میں نمایاں ہیں جن میں وہ احکام بھی شامل ہیں جو حضرت خاتم النبیینؐ سے پہلے، دوسرے پیغمبروں کے ذریعے بنی نوعِ انسان تک پہنچائے گئے۔ مختلف اُمتوں کے لیے ہفتے کے مختلف دنوں کا عبادات یا دوسرے اعمال کے لیے مخصوص کیا جانا اس کی ایک واضح مثال ہے۔ حضرت موسیٰ کی اُمت کے لیے ہفتے کے دنوں میں سنیچر کی اہمیت اور مسلمانوں کے لیے جمعے کی اہمیت سے سب واقف ہیں۔ ویسے تو سب دن بظاہر ایک طرح کے ہیں لیکن جمعے کی فضیلت جو ندہباً مسلم ہے اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ دن اُمتِ مُسلمہ کے لیے دوسرے دنوں کے مقابلے میں کوئی خاص اہمیت یا خصوصیت رکھتا ہے اور یہ ایک مابعد الطبیعیاتی چیز ہے۔ اِسی طرح بعض مہینوں اور قمری مہینوں کی بعض تاریخوں کا چند خاص مابعد الطبیعیاتی امُور سے متعلق ہونا مذکورۂ بالا دعوے کا ایک اور ثبوت ہے۔ ماہ رمضان کو قرآن مجید سے ایک خصوصی مناسبت اِس مہینے کی مابعد الطبیعیاتی خصوصیات ہی کی بنا پر ہے۔ اسی مہینے کی ایک رات میں جو شب قدر کہلاتی ہے، قرآن حکیم لوحِ محفوظ سے آسمان اوّل پر یک وقت نازل ہُوا جہاں سے رفتہ رفتہ حسبِ ضرورت وحی کی شکل میں سرورِ کائنات تک پہنچا۔ اسی بنا پر شبِ قدر کا اپنی فضیلت میں ہزار مہینوں سے بہتر ہونا اس شب کی مابعد الطبیعیاتی خصوصیات کو ظاہر کرتا ہے ورنہ بظاہر تو وہ بھی عام راتوں کی طرح ہی ایک رات ہے۔ پھر اس شب کا ماہ رمضان میں واقع ہونا دوسرے مہینوں پر اس ماہ کی فضیلت کا ثبوت ہے۔ اسی طرح باقی ۱۱ مہینوں کے منجملہ چار مہینوں یعنی رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم کا اشہرِ حُرُم قرار دیا جانا ان مہینوں کی مابعد الطبیعیاتی خصوصیات کی بنا پر ہے۔ اس ضمن میں سورۂ توبہ (پ۱۰) کی ۳۶ ویں اور ۳۷ ویں آیات پر نظر ڈالی جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قدرت کے نزدیک عبادات کے لیے، جن بارہ مہینوں کا حساب ہے وہ قمری مہینے ہیں اور یہ کہ قدرت کے مقرر کردہ حساب میں تغیر و تبدل کرنا (جیسا کہ مشرکینِ عرب کیا کرتے تھے) خدا کے نزدیک نہایت ناپسندیدہ چیز ہے۔

اس کے ساتھ ہی قمری مہینوں کا آغاز رویتِ ہلال سے ہونا فطرت کا ایک معیار ہے اور فطرت کے اس معیار کی بنیادوں پر بعض تاریخوں یا خصوصی دنوں اور راتوں کا تعین ہوتا ہے۔ شب برات جو رویتِ ہلال کے حساب سے ماہ شعبان کی پندرھویں شب ہوتی ہے، انتظامِ قضا و قدر میں بڑی اہمیت رکھتی ہے کیونکہ اس رات کو، اگلے ایک سال کے واسطے روئے زمین کے تمام انسانوں کے مقدرات کے مطابق

احکام جاری ہوتے ہیں حتیٰ کہ اس سال کے دوران پیدا ہونے والے بچوں کے لیے بھی رزق اور دوسرے مقدرات کے تعین کے مطابق انتظام اسی رات کو ہو جاتا ہے۔ ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ کارخانۂ قدرت میں بعض مہینے، اور بعض مہینوں کے چند خاص دن یا راتیں اپنی خصوصیات اور اہمیت رکھتی ہیں۔ ایسی ہی اہمیت ذی الحجہ کی نویں تاریخ کو حاصل ہے جو حج کا دن ہے اور جس کا تعین قدرت کے معیار کے مطابق رویتِ ہلال کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس کی صاف صاف وضاحت سورۂ بقرہ کی اس آیت میں موجود ہے جس کا حوالہ سوال ۱ کے جواب میں دیا گیا ہے اور جس میں ہلالوں کو حج کے لیے وقت کی ایک نشانی قرار دیا گیا ہے۔ قمری مہینوں کا آغاز رویتِ ہلال سے کرنے کے اصول پر قرآنِ حکیم نے مذکورہ آیت کے ذریعے مہرِ تصدیق ثبت کر دی ہے۔ منازلِ قمر یعنی چاند کی مختلف نوبتوں کو وقت کے حساب و شمار کی بنیاد بنانے کی طرف قرآن مجید میں دوسری جگہ بھی اشارے ہیں۔ سورۂ یونس (پ ۱۱) کی چھٹی آیت ہے: هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا وَّقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِیْنَ وَالْحِسَابَ ؕ مَا خَلَقَ اللّٰهُ ذٰلِكَ اِلَّا بِالْحَقِّ ۚ یُفَصِّلُ الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ ۝ "وہی (ذات باری) ہے جس نے بنایا آفتاب کو روشنی (کا ذریعہ) اور چاند کو ایک نور، اور مقرر کیں اس کے لیے منزلیں تاکہ تم واقف ہو سکو برسوں کے شمار سے اور (تاریخوں کے) حساب سے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ سب کچھ بے مقصد (بے فائدہ) نہیں بنایا۔ وہ واضح کرتا ہے اپنی نشانیاں ان لوگوں کے لیے جو سمجھ والے ہیں۔" منازلِ قمر کی طرف سورۂ یٰسٓ کی ۳۹ ویں آیت میں بھی اشارہ ہے۔ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ حَتّٰی عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِیْمِ "اور مقرر کیں ہم نے چاند کے لیے منزلیں یہاں تک کہ وہ لوٹتا ہے (کھجور کی) پرانی ٹہنی کی (منحنی) شکل میں" جس سے ہلال کی شکل کی طرف اشارہ ہے۔ غرض جب کارخانۂ فطرت میں حساب (عبادات کے لیے) قمری مہینوں کا ہے اور ان مہینوں کے آغاز و اختتام کی بنیاد ہلال ہے جو منازلِ قمر یعنی چاند کی مختلف نوبتوں میں سے ایک نوبت ہے (کیونکہ چاند ہر ماہ کے آخر میں غائب رہنے سے پہلے بھی ہلال کی شکل اختیار کر لیتا ہے گو وہ اس وقت طلوعِ آفتاب سے پہلے مشرق میں دکھائی دیتا ہے) تو آغازِ ماہ کے تعین کے لیے اس منزلِ قمر سے زیادہ اور کونسی بدیہی اور قدرتی نوبت ہو سکتی ہے جب کرۂ قمر پہلی مرتبہ

غروبِ آفتاب کے بعد ہلال کی شکل میں دکھائی دے جو اُسے خاص و عام کے دیکھنے کا وقت ہوتا ہے۔ یہ قدرتی پیمانہ اتنا سادہ اور بدیہی ہے کہ انتہائی دُور افتادہ دیہات میں بھی ہر کس و ناکس اس سے واقف ہوتا ہے اور اس کے مطابق بہ آسانی عمل کر سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر فلکیاتی نئے چاند کو آغاز ماہ کا معیار قرار دیا جائے تو ان مشکلات کے علاوہ جن کا ذکر سوال ۱۲ کے جواب میں کیا گیا ہے، مسلم ملکوں کی ایک ذمہ داری یہ بھی ہو جائے گی کہ وہ سائنسی حساب کی مدد سے فلکیاتی نئے چاند کی بنیاد پر متعین کی جانے والی تاریخوں سے اپنے اپنے ملکوں کے گوشے گوشے میں عوام کو مطلع کریں۔

یہاں ضمناً اس بات کی وضاحت مناسب ہو گی کہ مہینوں اور ان کے آغاز و اختتام کی قمری بنیاد عبادات کے لیے ہے۔ اس ضمن میں ماہِ رمضان اور روزوں کی مثال بہ طورِ خاص توجہ طلب ہے۔ اگر ایسے مذہبی امور کے لیے بنیاد قمری مہینے نہ ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ دنیا کے بعض علاقوں میں رمضان کے روزے ہمیشہ سخت موسم اور تکلیف دہ حالات میں رکھے جاتے اور بعض علاقوں کے لوگوں کے لیے وہ ہمیشہ آسان رہتے۔ یہ بات تربیت کی اس روح کے منافی ہے جو دینِ فطرت اپنے پیروؤں کو دینا چاہتا ہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ اس کے پیروؤں کو سال کے مختلف موسموں میں دن بھر بھوکے پیاسے رہ کر اپنے روزمرہ کے کام، جن میں محنت و مشقت کے کام بھی ہو سکتے ہیں، سرانجام دینے کی تربیت حاصل ہو۔ اگر ماہِ رمضان کا انحصار شمسی حساب پر ہوتا تو یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے بالمقابل مہینوں کی قمری بنیاد کی صورت میں ۳۲، ۳۳ سال کے ایک دَور میں ہر مہینہ سال کے مختلف موسموں کا ایک دورہ مکمل کر لیتا ہے اور مذکورہ بالا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ عبادات سے ہٹ کر دنیاوی نظم و نسق کے لیے شمسی حساب ٹھیک ہے کیونکہ ملکوں کے محاصل کا دارومدار عموماً فصلوں وغیرہ پر ہوتا ہے۔ چونکہ موسموں کی تبدیلی آفتاب پر منحصر ہے اور یہ بھی قدرت ہی کا ایک حساب اور نظام ہے، جو مادی امور سے متعلق ہے اس لیے دنیاوی نظم و نسق سے متعلق اسی کو اختیار کیا جانا چاہیے۔ قمری حساب مذہبی اور ماورائے مادّی امور کے لیے ہے۔

مختصر یہ کہ سال کے بعض مہینوں اور ان مہینوں کی بعض خاص تاریخوں، دنوں یا راتوں کے

تعین، یا ہفتے کے بعض خصوصی دنوں کے تعین کی مذکورۂ بالا مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دن یا مہینے بعض امور سے متعلق کچھ ماورائے مادی خصوصیات رکھتے ہیں۔ بالکل اسی طرح احکامِ قرآنی کے تحت قمری مہینوں کا نئے دیکھے جانے والے چاند سے آغاز بھی اپنی جگہ مابعد الطبیعیاتی معنویت رکھتا ہے اور ایسے آغاز کی رُو سے بعض عبادات کے لیے مقرر کی جانے والی تاریخیں لازماً ماورائے مادی حکمتیں اور خصوصیات رکھتی ہیں۔ تب ہی تو مثلاً حج کے لیے ذی الحجہ کی نویں تاریخ کا تعین کر دیا گیا جو علمِ الٰہی میں یقیناً اپنی خاص برکات رکھتی ہے۔ ان حقائق کے پیشِ نظر اس امر پر غور کیجیے کہ اگر مسلمانوں نے اللہ تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی تاریخ سے ایک یا دو دن پیشتر ہی حج کر لیا تو کیا اس اجتماع کو وہ برکات حاصل ہو سکتی ہیں جو علمِ الٰہی میں ایک مقررہ تاریخ کے تحت اُسے حاصل ہوں گی۔ اس کی مثال کچھ ایسی ہو گی جیسے ہم کسی ہفتے میں جمعرات کو اور کسی ہفتے میں بدھ کے دن کو جمعہ قرار دے لیں اور اس دن ظہر کے وقت دو رکعتیں ادا کر کے یہ سمجھ لیں کہ جمعے کا فرض بھی ہمارے ذمے سے ساقط ہو گیا اور نمازِ جمعہ کا ثواب بھی ہمیں مل گیا! یا شعبان کی پندرھویں شب کی بجائے چودھویں یا تیرھویں رات کو شبِ برات سے متعلق عبادات نافلہ انجام دیں۔ ہمیں واضح طور پر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ ہمارے ان اعمال سے کارخانۂ قضا و قدر کے انتظامات نہیں بدل سکتے، بلکہ اگر ہم اپنی عبادتوں کو غلط تاریخوں یا دنوں میں انجام دیتے ہیں تو یہ عبادتیں اُن فوائد سے محروم رہتی ہیں جو انہیں احکامِ الٰہی کے مطابق صحیح وقت پر انجام دینے سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ رمضان کے روزوں کا بھی بیشتر ملکوں میں یہی حال ہو رہا ہے کہ یہ متبرک مہینہ فطرت کے مقرر کیے ہوئے معیاروں سے عموماً ایک دو دن پہلے ہی شروع کر دیا جاتا ہے اور ایک دو روز پہلے ختم بھی ہو جاتا ہے۔ اس طرح دنیا کے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد ہر سال دو ایک ایسے روزے رکھتی ہے جو فرض نہیں ہیں اور ان کے بدلے دو ایک فرض روزے چھوٹ جاتے ہیں۔ اس سنگین صورتِ حال سے متعلق ایک قوی شبہہ یہ ہوتا ہے کہ یہ سب کچھ محض اتفاقاً نہیں ہو رہا ہے بلکہ یہ ایک ایسی سوچی سمجھی اور گہری سازش کا نتیجہ ہے جس کا ہدف سارا عالمِ اسلام ہے۔ دشمنانِ اسلام اس دین کے حقائق، ان حقائق کی صداقتوں اور ان کے اثرات سے بخوبی واقف ہیں، چنانچہ آج کل ان کی تمام تر کوششیں اس طرف مرکوز ہیں کہ مسلمان نہ صرف ان حقائق سے ناواقف رہیں بلکہ انہیں ان سے منحرف بھی کر دیا جائے

اور ان کی موجودہ لاعلمی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انہیں گمراہی کے مختلف راستوں پر ڈالا جاتے۔ ازآنجملہ ایک اہم چیز یہ بھی ہوسکتی ہے کہ عالمِ اسلام کے اُس عظیم سالانہ اجتماع کو، جسے حج کہتے ہیں، غلط تاریخوں پر ڈال کر اُسے ایک جسدِ بے جان بنا دیا جائے تاکہ برکات اور قبولیتِ دُعا کا یہ عظیم موقع، خدا کے مقرر کردہ حساب سے ہٹ جانے کی بنا پر اپنی مابعدالطبیعیاتی افادیت کھو بیٹھے اور اس کے وہ حقیقی اثرات مترتب نہ ہوں جو صحیح تاریخ پر انجام دیئے جانے کی شکل میں ہوسکتے ہیں۔ دشمنانِ اسلام کی جانب سے اس قسم کی رخنہ اندازیوں کے قرائن اِس زمانے میں بہت قوی ہیں۔ اب غور کر لیا جائے کہ ان حالات میں اسلامی ملکوں کی حکومتوں اور خصوصاً علمائے کرام پر صورتِ حال کی اصلاح کرنے کی کس قدر عظیم ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ کیا تعجب ہے کہ اپنی اہم ترین عبادتوں سے ایسی لاپروائی، ان کی صحیح تاریخوں کے تعین کے اصول اور ان کی روح سے ایسی ناقابلِ یقین لاعلمی اور انہیں اتنا ہلکا سمجھنا ہماری موجودہ محرومیوں اور ناکامیوں کے اسباب میں سے ایک سبب ہو۔

رسائل و مسائل

مسائلِ عشر پر مزید بحث

(۲)

سوال : ماہ اگست کے ترجمان القرآن میں آپ کا جواب پڑھ کر ایک گونہ تسلی ہوئی۔ مَیں نے گزشتہ سال کی آمدنی کا حساب کر کے نصف عشر نکال لیا ہے، کیونکہ میری تمام اراضی نہری آبی ہے۔ البتہ ایک بات ہنوز تشریح طلب ہے۔ اگر اس سلسلے میں بھی راہنمائی مل جائے تو دل مزید مطمئن ہو جائے اور وسوسہ و اندیشہ بالکل دُور ہو جائے۔ مَیں نے لکھا تھا کہ "پاکستان بن جانے کے بعد ہند و پاکستان کی زمینوں کی ملکیت کی کیفیت بدل چکی ہے۔" اس سے میری مراد یہ ہے کہ پاکستان میں ملکیتِ اراضی تین قسم کی ہے:

(۱) ایسی زمینوں کی ملکیت جو پاکستان بننے سے پہلے مسلم مالکان کی ملکیت تھیں، اور بدستور ان کے قبضے میں ہیں۔

(۲) ایسی زمینیں جو پاکستان بننے سے پہلے غیر مسلم کی ملکیت تھیں، اور پاکستان بننے کے بعد حکومت کے قبضہ میں آئیں اور مہاجرین کو تلافی مافات میں تقسیم کی گئیں۔ یہ زمینیں مہاجرین کو ایک خاص رقم لگان یا خراج کے عوض دے دی گئیں۔ لگان، گورنمنٹ کے شیڈول کے مطابق ہر جنس کے لیے الگ الگ مقرر ہے۔ (کماد کے لیے الگ، گندم کے لیے الگ، چارہ کے لیے الگ، چاول کے لیے الگ وغیرہ وغیرہ)۔ اس شیڈول کو گورنمنٹ حسبِ ضرورت تبدیل کرتی رہتی ہے۔ یہ خراج یا لگان چند ایک اجناس کے لیے تقریباً دگنا تک زائد ہو گیا ہے۔ نیز یہ بات بھی زمین الاٹ کرتے وقت مفہوم ہوتی ہے کہ اس کا مالکانہ ہر ششماہی پر لگان یا خراج کی صورت میں ادا کرنا ہو گا۔

(۳) تیسری اقسام اراضی جو گورنمنٹ کی ملکیت تھی ، جیسے موجودہ گورنمنٹ نے سابقہ گورنمنٹ سے بطور ترکہ حاصل کیا تھا وہ بھی کئی ایک افراد کو بطورِ انعام یا حق خدمت ایک مقررہ قیمت پر دے دی گئی - ان پر بھی لگان یا خراج مقررہ صورت میں ادا کرنا پڑتا ہے - یاد رہے کہ اس قسم کی گرانٹ یا بخشش مفتوحہ ممالک میں اسلامی خدمات کے صلے میں دی جاتی رہی ہے ۔ اور ایسی اراضیات غالباً خراجی شمار ہوتی تھیں - اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ایسی تمام متروکہ اراضی کی نوعیت خراجی ہے جس کا خراج گورنمنٹ بطور مالیہ باقاعدہ وصول کرتی ہے جو سرکاری خزانہ میں داخل کیا جاتا ہے اور سرکاری خزانہ سے افادہ عام میں صرف کیا جاتا ہے ۔

تقسیمِ ملک سے قبل گورنمنٹ انگلشیہ تمام ملک کو فتح کر کے زمین کی مالکِ اعلیٰ کی حیثیت اختیار کیے ہوئے تھی - اب مسلم مملکت کے وجود میں آنے پر وہ حیثیت مسلم حکومت کو مل گئی ہے - گورنمنٹ کو یہ حق ہر وقت حاصل ہے کہ رفاہ عامہ کے سلسلے میں کسی اراضی پر کسی قومی ضرورت کے لیے قبضہ کر سکتی ہے ، یا معاوضہ دے کر حاصل کر سکتی ہے - ایسا اختیار لامحالہ خراجی زمینوں پر حاصل ہوتا ہے ۔

حضرت عمرؓ کے عہدِ مبارک میں ایران وغیرہ کی جو زمینیں مسلمانوں کے قبضے میں آئیں ، اگر وہ زمینوں کی قدیم نہروں یا کنوؤں سے سیراب ہوتی تھیں تو اُن پر خراج مقرر کر دیا گیا - چنانچہ اس قسم کی زمینیں بعض صحابۂ کرام کے قبضہ میں تھیں اور اُن سے خراج لیا جاتا تھا - اگر خود مسلمان نئی نہر یا کنوآں کھود کر اُس کی آبپاشی کرتے تو اُن پر رعایتاً عُشر مقرر کیا جاتا (الفاروق حصہ دوم ، مؤلفہ شبلی نعمانی ، باب صیغۂ محاصل ، صفحہ ۱۰۴ - ۱۰۵) - یہ یاد رہے کہ اُس وقت عشر کے محاصل بمقابلہ خراج کے محاصل کے کم اور رعایتی تھے - عراق میں بعض بعض جگہ زمین کی لیاقت کے اعتبار سے لگان کی شرح میں تفاوت بھی ہوا - (الفاروق حصہ دوم ، صیغہ محاصل ، ص ۴۸)

اِس سلسلے میں یہ بات بھی غور طلب ہے ، کہ ابتدائی دَور میں جب مسلم حکومتیں اس قسم کے محاصل کی تحصیل کا انصرام کرتی تھیں تو محصّلوں کے اخراجات ان محاصل سے جمع کیے

جاتے تھے۔ اب جبکہ اراضی کے محاصل جمع کرکے عُشر کی ادائیگی کی ذمہ داری صاحبِ پیداوار
پر آگئی ہے تو وہ اپنے اخراجات عُشر سے وضع کرنے میں حق بجانب ہوگا

جواب : (از ملک غلام علی صاحب)، آپ نے میرے جواب پر جو متعدد ضمنی اشکالات پیش کیے ہیں، اگر میں ان سب پر مفصل بحث کرنے لگوں تو ایک مضمون لکھنا پڑے گا۔ سرِدست میں چند ضروری اشارات پر اکتفا کرتا ہوں

پہلی بات جسے میں ابتدائی جواب میں واضح کر چکا ہوں وہ یہ ہے کہ صرف حنفی مسلک کے مطابق عشر اور خراج ایک زمین میں جمع نہیں ہوسکتے، ورنہ دیگر فقہاء و محدثین کا مسلک یہی ہے کہ مسلمان جس زمین سے بھی پیداوار حاصل کرے، عشر ادا کرے۔ احناف کا مسلک جس روایت پر مبنی ہے، محدثین کے نزدیک اس کی سند قوی نہیں ہے حتیٰ کہ علامہ محمد طاہر بن علی حنفی بھی تذکرۃ الموضوعات، باب الزکوٰۃ میں اسے باطل قرار دیتے ہیں۔ خلفائے راشدین نے جن زمینوں کو خراجی قرار دے کر اُن پر خراج عائد کیا تھا، ان کے بارے میں بھی حدیث و آثار میں یہ تصریح کہیں نظر سے نہیں گزری کہ اگر یہ خراجی زمینیں مسلمانوں کی ملک میں آئیں تو ان پر عشر عائد نہیں ہوگا۔ عُشر زمین کی زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ کو صلوٰۃ کے ساتھ رکھ کر ہر مسلمان کو اس کا بطور عبادت مکلف کیا گیا ہے۔ قرآن کا حکم 'اٰتُوا الزَّکٰوۃَ' اور 'اٰتُوا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ' بالکل عام ہے اور احادیثِ صحیحہ میں عشر کے احکام بالکل عمومی انداز میں ہیں۔ مستند ترین احادیث جو عشر سے متعلق ہیں۔ ان میں خراجی زمین کے استثناء کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ اسی لیے دوسرے فقہاء نے یہی سمجھا ہے کہ خلفاء راشدین کا خراج عائد کرنا زمین کے مالکانہ حقوق و استفادہ کا معاوضہ تھا، مگر یہ عشر کا قائم مقام نہیں ہوسکتا تھا، نہ عشر اس سے ساقط ہوسکتا تھا۔ اسی لیے حنفیہ نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ اگر کوئی زمین فی الواقع عشری ہو لیکن غلطی سے اسے خراجی سمجھ کر خراج عائد یا ادا کر دیا گیا ہو تو اس کے باوجود عُشر واجب الادا رہے گا۔ جو زمین حکومت کی مملوکہ ہو اور اسے پہلی بار مسلمان کے تصرف میں دیا جائے، وہ بلا اختلاف عشری ہے خواہ مسلمان کی ملک، تصرف یا قبضہ کی نوعیت کچھ ہی ہو۔

پھر یہ قاعدہ بھی کوئی ہمہ گیر اور مسلّم قاعدہ نہیں ہے کہ اسلامی حکومت کی عملداری میں آنے کے وقت جو زمین غیر مسلم کی تھی وہ ہمیشہ عشری کے بجائے خراجی رہے گی اور اس پر کبھی عشر عائد نہ ہوگا۔ حرمین اور ان کے گرد و نواح کی متعدد اراضی ایسی تھیں جو عشر و زکوٰۃ کے احکام نازل ہونے کے بعد فتح مکہ کے وقت غیر مسلموں کی مِلک میں تھیں، لیکن ان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلّم نے خراجی قرار نہیں دیا اور جب وہ مسلمانوں کی ملک میں آئیں تو ان سے عشر وصول کیا گیا۔

غیر مسلموں کی متروکہ اراضی جو قیام پاکستان کے بعد مسلمانوں کو دی گئیں، ان کے لگان وغیرہ کی جو تفصیلات آپ نے بیان کی ہیں یہ مجھے مسئلہ زیرِ بحث سے غیر متعلق نظر آتی ہیں۔ جن مہاجرین کو اب ان زمینوں پر مالکانہ حقوق مل گئے ہیں، مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ سرکاری واجبات کے معاملے میں ان کے اور مقامی لوگوں کے مابین کوئی امتیاز یا تخصیص باقی رہ گئی ہے۔ اور بالفرض ایسا ہو بھی تو میں پہلے یہ عرض کر چکا ہوں کہ مالک پیداوار میں سے لگان مالیہ وغیرہ وضع کر کے بقیہ حاصلات پر عشر ادا کر سکتا ہے لیکن اس استدلال کو میں ہرگز صحیح نہیں سمجھتا کہ اس لگان وغیرہ کو خراج کا نام دے کر اسے عشر کا بدل یا قائم مقام سمجھ لیا جائے اور عشر سرے سے دیا ہی نہ جائے۔

آپ کی یہ دلیل بھی عجیب و غریب ہے کہ پہلی مسلم حکومتیں محاصل واجبہ کی تحصیل پر خود اخراجات برداشت کرتی تھیں، لیکن اب عشر کی ذمہ داری صاحبِ پیداوار پر آگئی ہے، اس لیے وہ اپنے اخراجات عُشر سے وضع کرنے میں حق بجانب ہو گا۔ مسلم حکومت عُشر، زکوٰۃ، خراج کے عاملین پر جو کچھ خرچ کرتی تھی وہ ان محاصل کا ایک ادنیٰ جز ہوتا تھا، ورنہ محاصل کی آمدنی اس سے بہت زائد ہوتی تھی جو عاملین کا معاوضہ ادا ہونے کے بعد دوسرے مصارف متعینہ پر صرف ہوتی تھی۔ آج ایک زمیندار جو عشر انفرادی طور پر دیتا ہے، میں نہیں سمجھ سکا کہ اس کی ادائیگی پر اسے کیا مزید خرچ برداشت کرنا پڑتا ہے جسے آپ محصّلین و عاملین کے معاوضوں کا بدل قرار دے کر عشر میں شمار کرنا چاہتے ہیں؟ اور اگر اخراجات سے آپ کی مراد اخراجات کاشت اور فصل کی دیکھ بھال، کٹائی وغیرہ کے اخراجات ہیں، تو اس کی کوئی مماثلت عاملین کی تنخواہ سے نہیں ہے۔ پھر ان اخراجات کو عاملین کے اخراجات کا نام دے کر عشر میں محسوب

کر لنگ کیسے جائز ہوگا؟

عجم کی مفتوحہ اراضی اور انگریزی اقتدار کے اختتام وغیرہ سے جو استنباط آپ نے قائم کیا ہے وہ بھی میری سمجھ میں نہیں آسکا۔ انگریزی حکومت کا خاتمہ یا پاکستان کا قیام اس طرح عمل میں نہیں آیا کہ کسی بیرونی اسلامی مملکت کی فوج کشی یا الٹی میٹم سے فتح ہو کر کوئی علاقہ اسلامی ریاست کا جز بنا ہے۔ بلکہ جن علاقوں میں مسلمان محکوم تھے مگر اکثریت میں تھے انہیں خود مختاری حاصل ہوگئی ہے اور وہاں سے بعض غیر مسلموں کا اخراج ہو گیا ہے۔ اس لیے میرے نزدیک شرعی احکام کی نوعیت میں اگر کچھ تبدیلی ہوئی ہے تو وہ یہ ہے کہ غیر مسلموں کی اراضی متروکہ جو مسلمانوں کو ملی ہیں وہ بھی عشری ہو گئی ہیں۔

(بقیہ اشارات)

کے بارے میں مشورہ لیا، اور پھر مارچ ۱۹۶۱ء میں ایک آرڈی ننس کے ذریعہ ان کو نافذ فرما دیا۔ سوال یہ ہے کہ اس کمیشن کی رپورٹ کیا عوام کی نمائندہ کسی مجلس مقننہ کے سامنے پیش کی گئی؟ اور کیا ایسی کسی مجلس نے اس کی سفارشات کو منظور کر کے مسلمانوں کے لیے یہ عائلی قانون بنایا؟ اور کیا اس قانون کے بنانے سے پہلے ملک میں کوئی کھلا مباحثہ بھی ہوا جس سے عوام کے سامنے ہر نقطۂ نظر کے دلائل آئے ہوں اور یہ پتہ چلا ہو کہ عام مسلمانوں کی اکثریت اس معاملہ میں کیا رائے رکھتی ہے؟ ظاہر ہے کہ ان میں سے کسی سوال کا جواب بھی اثبات میں نہیں دیا جا سکتا۔

پھر ہم نہیں سمجھ سکے کہ کمیشن کے سات ارکان، خواہ وہ کیسے ہی فاضل ہوں، اور جسٹس ابراہیم اور جسٹس منظور قادر جیسے چند ماہرین قانون، خواہ ان کا علمی مرتبہ کتنا ہی بلند ہو، اس بات کے کس بنا پر اہل قرار پا گئے کہ تمام مسلمانوں کی زندگی سے جو مسائل متعلق تھے ان کے بارے میں اسلامی اصولوں کا تعین وہ کر دیں اور اس کو ایک فرمان کے ذریعہ سے نافذ کر دیا جائے؟ کیا اس کا یہ مطلب سمجھا جائے کہ اسلامی اصولوں کے تعیّن کی اہلیت سے صرف علمائے دین ہی محروم ہیں۔ دوسرے فضلاء یہ اہلیت رکھتے ہیں؟ اور دوسرے فضلاء جب اپنی

یہ اہلیت استعمال کریں تو کیا ان کی رائے کو قانون کی شکل دینے کے لیے وہ جمہوری طریق کار اختیار کرنا ضروری نہیں ہے جس کا صدر صاحب نے ذکر فرمایا ہے؟ اس مقام پر اصول اور عمل کے درمیان ایک واضح تضاد محسوس ہوتا ہے جسے رفع کر دیا جاتا تو بہت مناسب تھا۔

صدر صاحب نے فرمایا ہے کہ انہوں نے اسلامی نظام قائم کرنے کا یہ طریقِ کار پسند نہیں فرمایا کہ اسلامی اقدار، اصول اور احکام متعیّن کرنے کا کام وہ خود کریں اور فرمان (DECREE) کے ذریعہ سے اس کو نافذ کر دیں۔ اس کے بجائے جو طریقِ کار انہوں نے پسند فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ عوام کے آزادانہ انتخاب سے جو مجلس مقنّنہ منتخب ہو اسے ان امور کے فیصلے کا آخری اختیار دیا جائے، اس کو مدد اور مشورہ دینے کے لیے ایک مجلسِ مشاورت اور ادارہ تحقیقات اسلامی موجود ہو، اور ایک آزاد عدلیہ یہ فیصلہ کرے کہ مقنّنہ اور انتظامیہ کہیں اپنے آئینی حدود سے تجاوز تو نہیں کر گئی ہیں۔ اس طریقِ کار کے متعلق انہوں نے بالکل بجا فرمایا ہے کہ یہی جمہوری طریقہ ہے، اور مقنّنہ اور عدلیہ کے اوپر علماء کے کسی گروہ کو جج بنا کر بٹھا دینا جمہوریت کے خلاف ہے۔

مگر سوال یہ ہے کہ کیا جمہوری طریقِ کار صرف اسی قدر ہے، یا اس کے علاوہ بھی اس طریقِ کار کی کچھ تفصیلات اور اس کے کچھ لوازم اور تقاضے ہیں جنہیں پورا کیے بغیر یہ ٹھیک کام نہیں کر سکتا؟ جہاں تک ہمیں معلوم ہے ایک جمہوری طریقِ کار کے صحیح طور پر کام کرنے کے لیے یہ بالکل ناگزیر ہے کہ ملک میں پریس اور پلیٹ فارم آزاد ہوں جن کے ذریعہ سے عوام ہر نقطۂ نظر کو اور اس کے دلائل کو اچھی طرح جان سکیں اور یہ رائے قائم کر سکیں کہ انہیں، یا ان کی اکثریت کو کون سی رائے قبول کرنی ہے اور کونسی رد کر دینی ہے۔ اسی طرح عوام کے صحیح نمائندے کسی مجلسِ مقنّنہ میں صرف اُسی وقت آسکتے ہیں جبکہ عوام نے ان کو منتخب کرنے کا ایک طریقہ خود تجویز کیا ہو۔ اب یہ بات آخر کس کو معلوم نہیں ہے کہ بلا واسطہ طریقِ انتخاب کے بجائے بنیادی جمہوریتوں کے واسطے سے اپنے نمائندے چننے کی پابندی عوام نے اپنے اوپر آپ عائد نہیں کر لی ہے بلکہ وہ اس کے پابند کیے گئے ہیں۔ اور یہ بات بھی کسی سے پوشیدہ نہیں ہے کہ تحریر و تقریر

پر ہمارے ملک میں کیا پابندیاں عائد ہیں۔ اور ان کی موجودگی میں اہم مسائل پر کھلا مباحثہ کتنا مشکل ہو چکا ہے۔ اب اگر لوگ نہ آزادی کے ساتھ ہر نقطۂ نظر کو سُن کر رائے قائم کرنے کے قابل ہو سکیں، نہ اپنے نمائندے اپنی مرضی کے مطابق چن سکیں، تو وہ جمہوری طریقِ کار کیسے چل سکتا ہے جس سے اسلامی اقدار، اصول اور احکام کا تعین قابلِ اطمینان طریقے سے ہو سکے؟ رہی مجلسِ مشاورت اور ادارۂ تحقیقاتِ اسلامیہ کی امداد، جو اِن اُمور کے تعین میں مشورہ دینے کے لیے فراہم کی گئی ہے، تو وہ بھی اُسی صورت میں مفید ثابت ہو سکتی ہے جبکہ اس میں وہ لوگ لیے جائیں جن کی اسلام سے واقفیت اور خدا ترسی پر مسلم عوام کو اعتماد ہو۔ اس بارے میں ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ پاکستان کے مسلم عوام میں سے کتنے فی صدی، یا کتنے فی ہزار لوگ اپنا دین جاننے کے لیے اِن اداروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

علماء کے متعلق صدر صاحب نے جو کچھ فرمایا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں سب سے زیادہ وہ علماء پسند ہیں جو سیاست، یعنی اپنے ملک کے معاملات سے کوئی سروکار نہیں رکھتے۔ اِس نقطۂ نظر کی معقولیت ہم نہیں سمجھ سکے ہیں۔ ایک طرف صدر صاحب کے نزدیک اسلام زندگی کو الگ الگ شعبوں اور دائروں میں تقسیم نہیں کرتا بلکہ وہ پوری انسانی زندگی کو ایک اکائی قرار دیتا ہے اور اس کے لیے جامع اور ہمہ گیر ہدایات دیتا ہے۔ دوسری طرف اسلام کا پسندیدہ عالم اُن کے نزدیک وہ ہے جو ملک کے معاملات میں کوئی دلچسپی نہ لے اور ان سے الگ تھلگ رہ کر بس قرآن کی تعلیم اور اسلام کے پیغام کی تبلیغ میں لگا رہے۔ کچھ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ کس اسلام کی تبلیغ کرے گا؟ آیا اسی اسلام کی جو زندگی کے سارے معاملات پر اپنا حکم چلانا چاہتا ہے اور ہر پہلو میں انسان کی رہنمائی کرتا ہے؟ یا کسی ایسے اسلام کی جسے ملک کے معاملات سے کوئی سروکار نہیں ہے؟ اور یہ بات بھی سمجھ میں نہ آسکی کہ جب اپنے ملک کے معاملات چلانے میں حصّہ لینا صدر صاحب کے نزدیک عوام کا ایسا حق ہے "جسے نہ محدود کیا جا سکتا ہے اور نہ اس معاملہ میں کسی مصالحت کی گنجائش ہے" تو عوام کے ایک خاص عنصر یعنی علماء کے لیے یہ حق کن وجوہ سے باطل ہو جاتا ہے؟ عجیب بات ہے کہ جس حق کو سرکاری ملازم تک استعمال کر رہے ہوں وہ علماء کے لیے شجرِ ممنوع ہو۔

رہے "سیاسی علماء" تو ان کی صرف ایک ہی قسم کا انہوں نے ذکر فرمایا ہے جو ہندوستانی قوم پرست تھے اور یا تو براہِ راست کانگریس کے ممبر تھے یا اس کے ساتھ مل کر کام کرنے والی کسی تنظیم میں شامل تھے۔ لیکن اس ملک میں اُن کے علاوہ "سیاسی علماء" کی دو قسمیں اور بھی ہیں جن کا انہوں نے ذکر نہیں فرمایا ہے۔ ایک قسم اُن علماء کی ہے جو سیاست میں تو حصہ لیتے ہیں مگر حزبِ اختلاف کی حیثیت سے نہیں بلکہ حکومت کے حامی گروہ کی حیثیت سے لیتے ہیں۔ ان کے متعلق یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ سیاست سے ان کی دلچسپی بھی ناپسندیدہ ہے یا نہیں؟ دوسری قسم اُن علماء کی ہے جنہوں نے کبھی کانگریس کا ساتھ نہیں دیا بلکہ علانیہ اس کی مخالفت کی اور پاکستان کی تحریک میں اُسی سرگرمی کے ساتھ کام کیا جس کے ساتھ مسلم لیگ کا کوئی بڑے سے بڑا کارکن کام کر رہا تھا۔ تقسیم کے بعد اسلامی دستور کا مطالبہ کرنے میں پیش پیش بھی تیسرا گروہ تھا نہ کہ پہلا گروہ جسے ایک مدت تک پبلک میں آنے کی ہمت بھی نہ تھی۔ سوال یہ ہے کہ علماء کے اِس گروہ کا یہ حق ماننے سے کس طرح انکار کیا جا سکتا ہے کہ جس ملک کے بنانے میں انہوں نے حصہ لیا ہے اس کے آئندہ نظام پر گفتگو کریں؟ ان کی سیاست سے دلچسپی اگر ناپسندیدہ تھی تو اُس وقت بھی ناپسندیدہ ہی ہونی چاہیے تھی جب وہ پاکستان کی تحریک میں حصہ لینے کے لیے آگے بڑھے تھے۔ اُس وقت اُن کے اِس حق کا انکار کیوں نہ کیا گیا؟ اور ان پر معترض آخر وہ لوگ کیسے ہو سکتے ہیں جنہوں نے پاکستان کے بنانے میں سرے سے کوئی حصہ لیا ہی نہیں ہے؟

صدر صاحب کا یہ فرمانا ہمارے علم کی حد تک واقعہ کے مطابق نہیں ہے کہ علماء اس بات کے مدعی ہیں کہ جس چیز کو وہ اسلامی کہیں اسے اسلامی مان لیا جائے اور جس چیز کو وہ خلاف اسلام کہیں اسے خلاف اسلام تسلیم کر لیا جائے، یا یہ کہ احکامِ اسلامی کی تعبیر کا حق صرف انہی کو حاصل ہے اور انہیں لیجسلیچر اور عدلیہ، دونوں پر حکم بنا کر بٹھا دیا جائے یا ان کو ویٹو کے اختیارات دے دیئے جائیں۔ اگر پاکستان کے کسی عالم، یا علماء کی کسی جماعت نے کبھی اپنی کسی تحریر، یا تقریر، یا قرارداد میں ایسی کوئی بات کہی ہو تو ہم ضرور یہ چاہیں گے کہ اس کا حوالہ دیا جائے۔ صدرِ مملکت جیسی عالی مرتبہ شخصیت کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ اپنی قوم

کے کسی گروہ پر ایسا الزام لگا دیں جس کا کوئی ثبوت نہ ہو، اور وہ گروہ اس کا قطعی منکر ہو۔

علماء جو بات کہتے ہیں وہ یہ نہیں ہے کہ ہمارے قول کو سند مان لیا جائے، بلکہ وہ اس بات کے مدعی ہیں کہ اصل سند خدا کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت ہے۔ اصل اسلامی احکام، اقدار اور اصول وہ ہیں جو کتاب اللہ و سنتِ رسول اللہ سے ثابت ہوں۔ ہم کتاب و سنت کی دلیل سے جس بات کا اسلامی ہونا ثابت کریں، اس سے اختلاف کرنے والا کتاب و سنت ہی سے اپنی دلیل لائے اور بے دلیل کسی کی بات بھی تسلیم نہ کی جائے۔ بات اُسی کی چلنی چاہیے جس کی دلیل مضبوط ہو۔ اور اس بات کا فیصلہ کہ دلیل کس کی مضبوط ہے، آخر کار مسلمانوں کی عام رائے ہی کرے گی، کیونکہ امتِ مسلمہ کا سوادِ اعظم کبھی ایسی بات کو قبول نہیں کرتا جو مضبوط دلائل کے ساتھ کتاب و سنت سے ثابت نہ کی جاسکے ـــــ یہ ہے علماء کی اصل پوزیشن۔ اس پر کسی اعتراض کی گنجائش ہو تو ضرور کیا جائے۔

یہ بات غالباً صدر صاحب کے علم میں نہیں ہے کہ مختلف مکاتب فکر کے علماء نے جنوری ۱۹۵۱ء میں بالاتفاق اسلامی دستور کے بنیادی اصول مرتب کر کے پیش کر دیئے تھے اور انہیں ایسا کوئی خدشہ لاحق نہیں ہوا تھا کہ "ان کے اندرونی اختلافات اُبھر کر سامنے آجائیں گے"۔ پھر دسمبر ۱۹۵۲ء میں خواجہ ناظم الدین مرحوم نے دستور ساز اسمبلی کے سامنے جو دستوری سفارشات پیش کی تھیں، علماء نے اس کے اس جزو سے اتفاق نہیں کیا تھا کہ کسی مسودۂ قانون پر خلافِ اسلام ہونے کا اعتراض اگر کبھی ہو تو یہ علماء کے ایک بورڈ کے سامنے پیش کیا جائے، بلکہ انہوں نے اُسی جمہوری طریقِ کار کی حمایت کی تھی جسے آج صدر صاحب پیش فرما رہے ہیں۔ اُن دستوری سفارشات پر علماء کا تبصرہ شائع شدہ موجود ہے۔ انہوں نے اس میں کہا تھا کہ تمام قوانین معروف جمہوری طریقے پر ہی مجالس قانون ساز میں پاس ہونے چاہییں، اور مجالس قانون ساز کے پاس کیے ہوئے دوسرے قوانین کے متعلق جس طرح سپریم کورٹ یہ فیصلہ کرتا ہے کہ وہ دستور کے حدود سے متجاوز ہیں یا نہیں اسی طرح یہ فیصلہ بھی سپریم کورٹ ہی کے سپرد کر دینا چاہیے کہ کوئی قانون قرآن و سنت کے خلاف ہے یا نہیں۔ البتہ جس وقت تک ہمارے ملک میں نئے دستور کے تقاضوں کے مطابق کتاب و سنت میں بصیرت رکھنے والے فاضل جج تیار نہ ہوں اس وقت تک کے لیے سپریم کورٹ میں چند ایسے

عالم مقرر کر دیئے جائیں جو ان مسائل کا تصفیہ کرنے میں دوسرے ججوں کے ساتھ مل کر کام کریں۔ اس غرض کے لیے انہوں نے سپریم کورٹ میں لیے جانے والے علماء کے لیے اہلیت کی ویسی ہی کڑی شرائط تجویز کی تھیں جیسی دوسرے ججوں کے لیے دستور میں رکھی گئی ہیں۔ کیا اس کے بعد علماء پر وہ اعتراضات وارد ہوتے ہیں جو صدر صاحب نے کیے ہیں؟ ماہرینِ فن کی مدد کے ناگزیر ہونے کو تو وہ خود بھی مانتے ہیں۔ اسی لیے انہوں نے اسلامی مشاورتی کونسل اور ادارۂ تحقیقاتِ اسلامیہ کی ضرورت محسوس فرمائی ہے۔

آخر میں ایک بات اور بھی قابلِ ذکر ہے۔ صدرِ محترم نے مولانا سید ابوالاعلیٰ کو نیشنلسٹ علماء کے زمرے میں شامل کیا ہے اور ان کا نام لے کر یہ الزام لگایا ہے کہ وہ شدت کے ساتھ پاکستان کے مخالف تھے۔ جہاں تک پاکستان کی مخالفت کے الزام کا تعلق ہے، یہ سرکاری طور پر سب سے پہلے اس وقت لگایا گیا تھا جب ۱۹۶۴ء میں ان کو نظر بند کیا گیا تھا۔ اور اس کا نہایت مفصل جواب انہوں نے اسی وقت دے دیا تھا جو شائع بھی ہو چکا ہے۔ اس میں انہوں نے حکومت کو چیلنج کیا تھا کہ وہ کسی عدالت کے سامنے یہ ثابت کرے کہ وہ پاکستان بننے کے مخالف تھے، اور یہ بتائے کہ یہ مخالفت آخر کس شکل میں کی گئی تھی۔ کیا پاکستان بننے کے خلاف کوئی بیان شائع کیا تھا؟ جماعت اسلامی کے کسی اجلاس میں کوئی ریزولیوشن پاس کیا تھا؟ کوئی جلسہ کیا تھا؟ جلوس نکالا تھا؟ آخر وہ کام کیا تھا جس کی بنا پر اس الزام کی صداقت مانی جا سکے؟ یہ چیلنج آج بھی موجود ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو بات اُن کے خلاف کہی جا سکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے پاکستان بنانے کی جدوجہد میں حصہ نہیں لیا تھا، اور یہی بات اتنی ہی صداقت کے ساتھ خود صدرِ محترم کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔

رہا نیشنلسٹ علماء کے زمرے میں ان کا شمار تو مولانا کے بارے میں جو شخص معمولی واقفیت بھی رکھتا ہے وہ جانتا ہے کہ وہ کبھی ایک لمحہ کے لیے بھی کانگرس میں شامل نہیں ہوئے بلکہ مسلمانوں پر کانگرس کی حقیقت واضح کرنے اور اس کا طلسم توڑنے اور ان کے اندر علیحدہ قومیت کا احساس پیدا کرنے میں انہوں نے جو کام کیا ہے وہ کسی دوسرے نے نہیں کیا۔ یہ عجیب بات ہے کہ اسی کام کی

بدولت تو کانگریسی علماء آج تک ان کو گالیاں دے رہے ہیں اور صدر صاحب ان کا شمار اسی گروہ میں فرما رہے ہیں غالباً ان کی کتاب "مسئلہ قومیت" صدر صاحب کی نگاہ سے نہیں گزری ہے، اور نہ انہوں نے مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش کے تینوں حصوں کا مطالعہ فرمایا ہے۔ ورنہ ان سے یہ ہرگز امید نہ تھی کہ ایسی بے اصل بات ان کے قلم سے نکلتی۔

پاکستان آج جس خطۂ ارض کا نام ہے وہ مسلمانوں کے اندر الگ قومیت کے احساس کی پیداوار ہے۔ اس احساس کے بیدار کرنے اور اسے قوت و توانائی بہم پہنچانے میں مولانا تحریک پاکستان کے کسی بڑے سے بڑے مبلغ اور داعی سے پیچھے نہیں رہے ہیں۔ باقی جہاں تک پاکستان کی موجودہ جغرافیائی ہیئت کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں اس ملک کے معرضِ وجود میں آنے سے چند روز پیشتر تک کوئی بات حتمی اور تقینی طور پر کہی جا سکتی تھی۔ شملہ کانفرنس کے ناکام ہونے کے بعد کیبنٹ مشن نے کانگرس اور مسلم لیگ کے سامنے جو پلان پیش کیا تھا وہ آج کے پاکستان سے قطعی مختلف تھا۔ اس میں ایک ایسی حکومت کے قیام کی تجویز تھی جس میں خارجی پالیسی، دفاع اور ذرائع آمد و رفت مرکز کے ہاتھ میں ہوں اور باقی امور کے انتظام و انصرام میں صوبے آزاد ہوں۔ پورا ملک آبادی کے اعتبار سے تین حلقوں پر مشتمل ہو اور یہ حلقے اپنی ضروریات اور حالات کے مطابق تغیر و تبدل کرنے میں آزاد ہوں۔ قائداعظم مرحوم یہ تجویز ماننے پر راضی نہ تھے مگر انہوں نے وسیع تر مفادات کی خاطر اسے تسلیم کر لیا۔ اس پر مختلف اخبارات میں جو تبصرے شائع ہوئے ان میں قائدِ اعظم کی بصیرت کی داد دیتے ہوئے یہ بھی کہا گیا کہ انہوں نے اس برِصغیر کے وسیع تر مفادات کے پیش نظر پاکستان کے مطالبہ تک کو قربان کرکے بڑی دانشمندی کا ثبوت دیا ہے[1]۔

مسلمانوں خصوصاً لیگ سے وابستہ لوگوں کو اس کا بڑا صدمہ ہوا مگر انہوں نے اس تجویز کو قائداعظم کے کہنے پر تسلیم کر لیا۔ دوسری طرف کانگرس بھی اسے مان گئی۔ مگر پنڈت نہرو کے ایک غیر دانشمندانہ

---

[1] THE STRUGGLE FOR PAKISTAN از ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی ص ۲۶۵

بیان نے سارے معاملے کو خراب کر دیا اور لیگ کو اس تجویز کے رد کرنے کا موقع ہاتھ آگیا۔ اب ذرا آپ خود ہی خود ہی غور فرمائیں کہ اگر پنڈت نہرو سے یہ غلطی سرزد نہ ہو جاتی تو پھر تقسیم کا نقشہ یا پاکستان کی صورت موجودہ صورت سے کتنی مختلف ہوتی جب قائداعظم تک پاکستان کی موجودہ ہیئت کے علاوہ دوسری ہیئت کو تسلیم کرنے کے لیے تیار تھے تو اگر کوئی دوسرا شخص مسلمانوں کے قومی تحفظ کے لیے کوئی دوسرا نقشہ اپنے ذہن میں رکھتا ہو تو اسے پاکستان کا دشمن آخر کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟

کسی شخص کی قومی اور ملّی وفاداری کو جانچنے اور اس پر حکم لگانے کا یہ انداز بالکل غلط ہے کہ اُس نے کسی تحریک کی ہر مرحلے پر ہر قسم کے حالات کے اندر پوری پوری تائید کیوں نہیں کی۔ اگر یہ اصول مان لیا جائے تو پھر ہر صاحب رائے آدمی پر غداری کا الزام لگایا جا سکتا ہے۔ کسی فرد کی ملت دوستی کا اندازہ کرنے کے لیے یہ دیکھنا چاہیے کہ اُس نے ملّی اور قومی مفادات کے تحفظ کے لیے کیا کوششیں کیں۔ تدابیر کے اختلافات، یا راہ عمل کے فرق سے کوئی فرد یا گروہ ملک و ملت کا دشمن نہیں بن جاتا۔

ضروری اعلان

۱۔ خریداران ترجمان القرآن سے ضروری التماس ہے کہ خط و کتابت اور منی آرڈر بھیجتے وقت اپنا پتہ مکمل اور خوشخط لکھا کریں اور اپنا نمبر خریداری کا حوالہ ضرور دیا کریں جو کہ آپ کے پتہ کی چٹ پر درج ہوتا ہے۔ ورنہ عدم تعمیل کی ذمہ داری دفتر پر عائد نہ ہوگی۔

۲۔ اجرائے رسالہ کے لیے پیشگی چندہ ارسال کریں یا وی۔ پی کی اجازت دیجیے۔ قرض یا وعدہ پر رسالہ جاری نہیں کیا جاتا۔

منیجر ترجمان القرآن

خالی صفحه